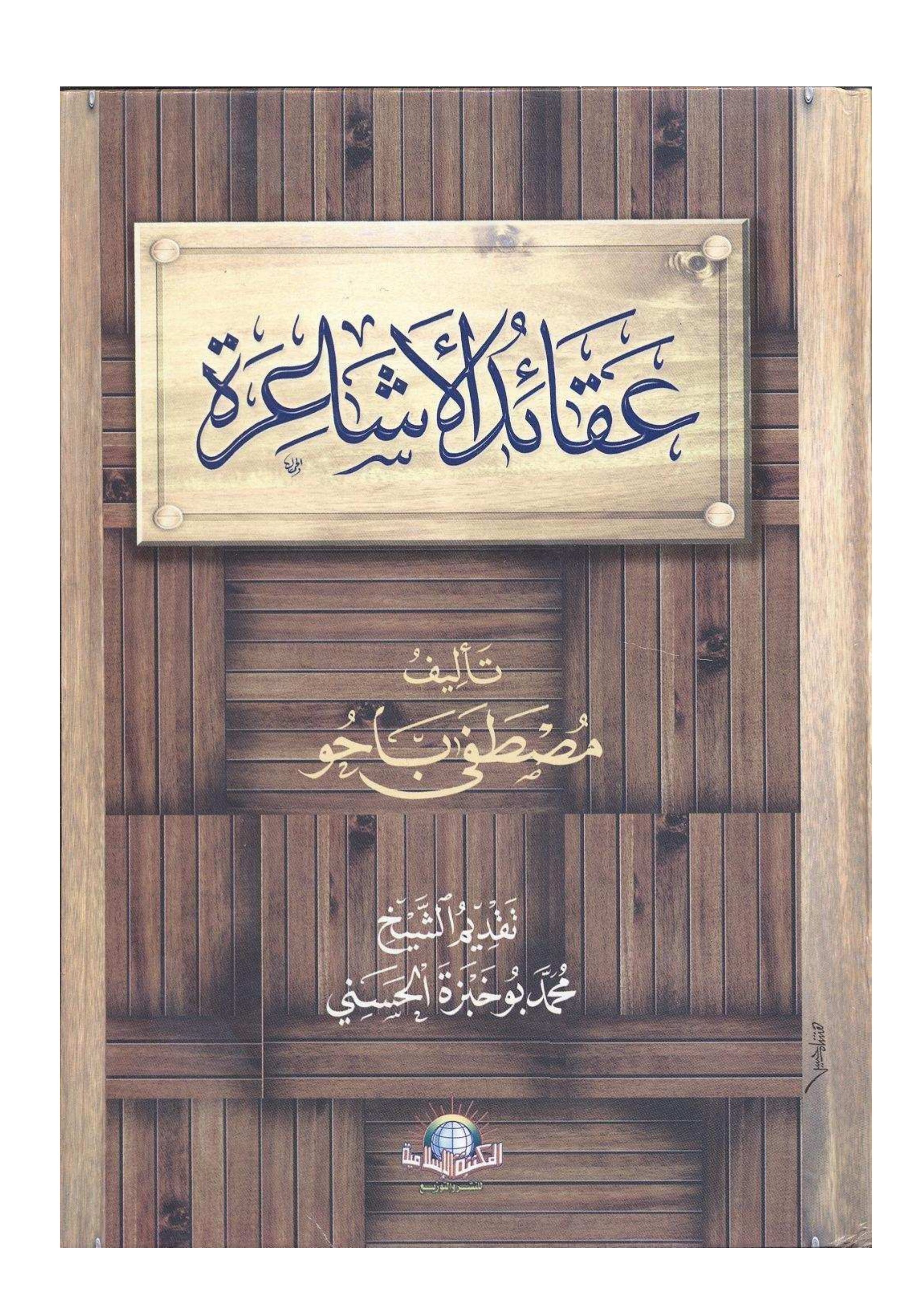


عقائد الأشاعرة
تأليف
مصطفى باحو
تقديم الشيخ
محمد بوخبزة الحسني
المكتبة الإسلامية
للنشر والتوزيع



الترقيم الدولي

978- 977- 480- 044- 3

الطبعة: الأولى

رقم الإيداع: 2011/20824

التاريخ: 1433هـ-2012م

للنشر والتوزيع

المكتبة الإسلامية

- الإدارة والفرع الرئيسي:

33 ش صعب صالح- عين شمس الشرقية- القاهرة- جمهورية مصر العربية

تليفون: 24991254/24900606 فاكس: 24900808

- فرع الأزهر: البيطار خلف جامع الأزهر- درب الأتراك - ت: 25108004

E-mail : *islamya2005*@hotmail.com

مقدمة الشيخ محمد بو خبزة

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيد المرسلين.

بين يديك أيها القارئ الكريم كتاب رائد في موضوعه، فَذٌّ في استيعابه واتساعه، وضعه مؤلفه الأخ الباحث المحقق أبو سفيان مصطفى باحو في قسمين:

الأول: في شرح عقائد الأشاعرة وبسطها من كتبهم مباشرة، وبألسنة رموزهم ومشاهير من متقدميهم ومتأخريهم.

والثاني: في نقدها ومناقشتها وبيان عوارها بالأدلة الواضحة، والبراهين الراجحة.

وأول ما يثير الانتباه تسمية علماء الكلام علمهم هذا أصول الدين، والمقصود بالدين هنا الإسلام، وأصوله منحصرة في الوحي المتمثل في القرآن والسنة، وهم مطبقون على أن الوحي لا محل له من الإعراب هنا، وأن العمدة والاعتماد على العقل بشبهة شيطانية هي أن بالعقل أدركنا صحة النقل، وهي شبهة داحضة لا أثارة عليها من علم، ذلك أن العقل في الإسلام يستعان به على فهم حقائق الدين وإدراك قضاياه، وليس أصلا وأساسا يتحاكم إليه كما عند الجهمية وأفراخهم المعتزلة.

وهذه المسألة -إنكار الاعتماد على الوحي: القرآن والسنة في العقائد- أكبر عورات علماء الكلام التي لا تسترها الليالي والأيام، وأبشع وأشنع بدعهم وخزعبلاتهم التي لا يثبت معها إيمان، ولا يبقى دين ولا إيقان.

وقد قف شعري لسماعها منذ عهود من السنين وأنا طالب عند الوقوف عليها في كتاب الرائد إلى تصحيح العقائد للمحدث السلفي الناقد عبد الرحمان المعلمي اليماني رحمه الله، وتساءلت في نفسي: كيف توالى هؤلاء العلماء وهم أئمة

الدين، ونجوم المهتدين، بتقرير هذا البلاء الماحق، ونقله والدعوة إلى تبنّيه؟ وهم نفسهم يعلمون أن العقل المحال عليه لا شكل له ولا لون، وأنه قلّب حُوّل، وأن الخلاف فيها يقرره ويحكم به لا حد له ولا قرار.

وقد جلى هذه الحقيقة الناصعة أخونا أبو سفيان بعشرات النصوص عن دهاقنة العقل وحماته ودعاة تحكيمه، وهي في غاية الاضطراب والتناقض والتدافع، ولو كان حكمه لازبا، وما يشير إليه كافيا لما وقع خُلف ولا اضطراب، وأنت ترى أن الواحد منهم يقول الآن كذا في كتابه ويبذل جهده في نصره، ثم يعرض عن هذا وينصر قولا آخر في كتاب كذا، تكرر هذا العبث في كلام إمام الحرمين والغزالي والآمدي والرازي والشهرستاني وغيرهم وحتى ابن زكري والسنوسي، وقد تواتر عن كثير منهم الندم على ما فرط منهم من الخوض بالعقل الذي أفضى بهم إلى الحيرة والفتنة، فأعلن الرازي توبته وكتب وصيته الشهيرة بذلك، ونظم أبياتا حزينة تنضح بالندم والحيرة. وأعلن إمام الحرمين أنه يرضى بل يرجو أن يموت على ما مات عليه عجائز نيسابور، وإن لم يتم له هذا فالويل لابن الجُويني. وصاح الشهرستاني ذو العقل الجبار أنه لم يجن من أبحاثه وتعقله إلا الضلال والتيه.

وهكذا يعجب الإنسان السوي المؤمن من سلوك هؤلاء القادة العقلانيين، وهم يعلمون أن فلسفة الإغريق لم تغن عنهم شيئا وأن كبارهم كانوا وثنيين لم يهتدوا بعقولهم إلى الحق، وأن من وقع على صواب منهم فإنه لم يطمئن به بل عاش مضطربا لم يهنأ بشيء.

ومسألة أخرى أكبر من أختها، وهي مثار العجب العجاب كيف عمي هؤلاء الناس فجهلوا ولا أقول تجاهلوا أن إمامهم الذي يدعون الانتساب إليه وهو أبو الحسن الأشعري، انتهى به المطاف إلى إعلان التوبة على منبر جامع

البصرة وكتب بنفسه ثلاثة كتب ضمنها رجوعه إلى الحق، وتنصله مما سبق له من الحيرة والضياع والتسكع بين فرق الضلال ومناهجهم، وهي كتاب (الإبانة عن أصول الديانة) وهو شهير، وقد بناه على القرآن والآثار، وبوَّب لصفات الله تعالى أبوابا كثيرة لا ترى فيها رجسا من زبالة أذهان الكلاميين من المعتزلة وغيرهم، وكتاب (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين)، وقد أعلن فيه بصريح العبارة أنه على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل في العقائد، ورسالته إلى أهل الثغر، وقد قرر فيه عقده ونصح رحمه الله وجزاه الله خيرا.

فليت شعري ما الذي دهاهم حتى تجاهلوا الحق الذي اعتصم به أبو الحسن ودعا إليه بقية عمره، أما كان الواجب أن يبحثوا عن الحق ليعتقوا رقابهم، ويخلعوا ربقة التقليد من أعناقهم، وقد دفع بهم إلى إلغاء الوحي وتهميشه، وفيه الهدى والنور والسلامة المتيقنة.

ومن عجيب المفارقات أن إلغاء الوحي في أصول الدين، امتد بسبب التقليد اللعين إلى الفروع أيضا فقرروا بأنه لا يعمل بالكتاب والسنة وأن خطابها للمؤمنين لا يشملهم، لأنه خاص بالمجتهدين، والاجتهاد قد انقطع. وقد صرح بهذا معظمهم بمنتهى الجرأة كالقادري والتسولي والمهدي الوزاني في ردوده على المسناوي والطالب ابن الحاج والمكي بن عزوز في مسألة القبض في الصلاة. فاعجب لأمة من الفقهاء تتواصى بهذا المنكر العظيم والخطب الجسيم.

ومازلت أذكر وأنا طالب بالمعهد الديني بالجامع الكبير بتطوان نحضر الدروس متحلقين على فقهاء مدرسين نابهين، وفي درس التوحيد بالمرشد المعين لابن عاشر وأم البراهين للسنوسي نقف حيارى جميعا في تفهم صفات المعاني والمعنوية والفرق بينهما، والكسب الذي هو قدرة، ولكن لا نقدر بها، وأن الأثر يقع عندها لا بها. ومن اعتقد التأثير بالقدرة المودعة فيها أو بالعلة فهو كافر!!

ولما وصلنا إلى مسألة كلام الله تعالى ومحاولة فهمه اصطدمنا فجأة بعُقدة العقد وأم المشاكل وأغلوطة الفكر، وهي الكلام النفسي الذي لا أول له ولا آخر، ولا حرف ولا صوت وقد شَغَل المسلمين الأبرياء به عبد الله بن كُلاب البصري، وتلقَّفه عنه أبو الحسن الأشعري قبل توبته، وتبنَّاه الأشاعرة وأدخلوه في صميم الدين، وقرروا في كتبهم بمنتهى البله والسذاجة أن القرآن العظيم المحفوظ في الصدور، والمكتوب في المصاحف، والمتلو بالألسنة، والمسموع بالآذان ليس هو كلام الله، إنما هو دليل عليه، وعبارة عنه.

وفغرت الأفواه، ودهشت الألباب، واضطربت الأفئدة، واستولت الحيرة، وسألنا الأستاذ عن طبيعة هذا الذي ندين الله به ونتعبد بتلاوته، فأحال على علماء الكلام، وأنهم صرحوا أن المشهور عندهم والصحيح في المذهب أن هذا القرآن من كلام جبريل عليه السلام، ومنهم من لم يرتض هذا الزعم لأنه لا أثارة عليه من علم، وأشار إلى أن العبارة للنبي ﷺ ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ الكهف: ٥ ، وليت شعري ما الفرق بين هذا الزعم الفاضح وبين مصيبة القول بخلق القرآن الذي حكم كثير من أئمة السلف بكفر معتقده، هذه المسألة التي أثارها سدنة الاعتزال وأغروا بها المأمون وأخويه المعتصم والواثق العباسيين، وامتحنوا بها علماء المسلمين، وسُفكت فيها دماء، وانتهكت حرمات، وعظُم بها البلاء. ورغم أن المحنة رفعت أيام المتوكل إلا أن إبليس اللعين سعى في إحيائها، ودسها بلون جديد باسم الكلام النفسي وتنزيه الله عن الحرف والصوت، فانطلت على عقولهم وءامنوا بها، وتحمسوا لها، ومازالت مقررة تدَرَّس وتُلقى إلى الناس، وعبثا حاولنا الفهم، وأعلن الأستاذ أن هذا ما قرره العلماء فلنكتف به.

وأراد الشيخ التهامي الوزاني أن يقرب المعنى فشبه هذا بإشارة التلغراف المعهود أوما يسمى بالشفْرة.

ولما وصلنا إلى استواء الله تعالى على عرش استواء يليق بجلاله وجدنا القوم متهوكين مجمعين على تأويل الاستواء بالاستيلاء وأنه تعالى ليس فوق العرش كما أخبر عن نفسه في عشرات الآيات، ثم زادوا الطين بلة، والطنبور نغمة فقرروا أنه سبحانه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا هو عينه، ولا، ولا ... مما حدا بالسلطان الفاتح محمود بن سُبُكْتكين إلى أن سألهم بمجلسه عن الفرق بين هذا الرب الموصوف بهذه السلوب وبين العدم، فلم يستطيعوا الإجابة.

وقال أحد ملوك المماليك، وقد سمع الأشاعرة يصفون ربهم بهذه الأوصاف: هؤلاء القوم أضاعوا ربهم.

وبعد، فإن الأمر جد كلُّه، لأنه عقيدة، وهي الأصل الأصيل والأساس الصحيح، من وُفق إليها وعَلم عِلمَها المستقى من الوحي الكريم من آيات الكتاب المبين وأحاديث سيد الأولين والآخرين، ونَعِم بتوحيد الله تعالى في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، سعد سعادة أبدية في دنياه وأخراه، وحاز من خير الدارين مبتغاه، وقرت عينه ببَرد اليقين، واستنار قلبه بنور الإيمان، ومن أعرض عن هذا الحق، وانتهج نهج العقلانيين ضُرِب في بيداء الشكوك، وغرق في بحار التدليس والتلبيس، وطوَّح به الكلام إلى مهامه، لا يستطيع فيها حيلة ولا يهتدي سبيلا، وإن لم تدركه عناية الله تعالى ولطفه بالتوبة والإنابة بصدق، هلك وضاع، ولسان حاله ينشد:

كالبِيد في البَيْداء يقتُلها الظمأ ... والماء فوق ظهورها محمول

تطوان في صباح الأربعاء 3 جمادى الأولى عام 1430هـ.

أبو أويس محمد بوخبزة عفى الله عنه.

تقديم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

أما بعد، فإني لازلت مولعا بتتبع كلام الأشعرية وعقائدهم والعقائد المنقولة عن سلف الأمة وأهل الحديث، حتى قرأت أغلب المطبوع منها، فلم أر في الكتب المصنفة في بيان عقائد الأشعرية ما يشفي عليلا ولا يروي غليلا. ولازلت شديد التلفت إلى الوقوف على مصنف جامع لعقائدهم، مبينا اختلافاتهم، محصيا أقوالهم.

فلما أتعبتني الأماني وأرهقتني الظنون عزمت على جمع مصنف من شرطه بيان عقائدهم من خلال مؤلفاتهم ومخلفاتهم.

فظهر لي أن يكون البحث في هذا الباب متضمنا لكتابين:

الأول: في عرض عقائدهم مع تعليقات مختصرة عليها اقتضاها المقام وأملتها الضرورة. وهو هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ حاليا.

والثاني: أناقش فيه أقوالهم واختياراتهم معارضا لها بأقوال غيرهم ممن خالفهم في هذه الأبواب، وخاصة أقوال السلف وأهل الحديث. وسميته "بين الأشاعرة والسلف الصالح".

وسأبين فيه أن عقائد السلف مباينة تمام المباينة لعقائد الأشاعرة بما فيه بعض المسائل التي ظاهرها موافقة السلف كالصفات السبع والقدر والرؤية ونحوها. وأشرح هناك إن شاء الله تعالى أن من يقلل أو يستصغر الخلاف بينهما هو غير عارف بمذاهب الأشعرية وخصوصا المتأخرين منهم، وهم عمدة

المذهب وأئمته الكبار، فيقول قائل مثلا: السلف سكتوا والخلف أولوا، لظروف اقتضت ذلك. وهذا كلام مجانب للحقيقة والتاريخ، بل زاد بعضهم فقال: وطريق الخلف أعلم وأحكم، لما فيها من مزيد الإيضاح والرد على الخصوم، وهي الأرجح، ولذلك قدمها المصنف، وطريقة السلف أسلم: لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى[1].

أما هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ فهو لبيان عقائد الأشاعرة في المسائل الكبار في المذهب كما يراها الأشاعرة دون التعريفات الجانبية والأبحاث الهامشية التي كثر خوضهم فيها، وتشعبت آراؤهم فيها.

وأعرضت عن كثير من المسائل المنطقية والمباحث النظرية الفلسفية كالكلام في حد العلم وأقسامه وشروطه، والكلام على الموجود والمعدوم والفرق بينهما وخصائص كل واحد منهما، وهل الموجود عين الماهية أم لا؟ وهل الوجود عين الموجود؟ وشروط النظر، والحد وشروطه وأحكامه، والدليل وحقيقته وأقسامه، وحقيقة التماثل والاختلاف، وهل الاسم هو المسمى أم لا؟ وهل الماهيات مجعولة أم لا؟ ومسألة التولد، وبيان الجواهر والأعراض وصفاتها وأحكامها والجوهر الفرد وأحكامه، وغيرها، وكذا تفاصيل يذكرونها في باب أفعال الله ليست من الركائز والمهمات في العقائد كالكلام على السعر والرخص والغلاء والرزق والأجل[2].

---

(1) تحفة المريد للباجوري (129).

ولي وقفة في الكتاب الثاني مع هذه المقولة الخاطئة التي أقل ما فيها تجهيل السلف، وتلميع تلامذة الفلاسفة ووصفهم بالعلم والحكمة. وسنبين هناك أن طريقة السلف أسلم وأعلم وأحكم.

(2) وقد استطرد كثير منهم في تفريعات غريبة وتأصيلات شاذة ككلام ابن فورك في المجرد (145) عن حكم من قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر أو العكس، هل تدخل هذه اليد معه الجنة أو النار أم ماذا؟

وغير ذلك من التأصيلات التي لا يحتاجها البليد ولا يستفيد منها الجاهل، بل لا دخل لها في معتقدات المسلمين ولا هي ضمن ما يحتاجه المسلم في دينه أو دنياه. أقحمها الأشاعرة في علم التوحيد متأثرين بالمنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية.

ومن أكثر الأشعرية ولوعا بالمقدمات المنطقية الفلسفية الفخر الرازي، وخصوصا في المطالب العالية.

وقد عرف المذهب الأشعري تطورا ملحوظا منذ تأسيسه على يد أبي الحسن الأشعري.

ويلاحظ أن مذهب المتقدمين منه أقرب إلى مذهب السلف، بخلاف المتأخرين، فأقوالهم أميل إلى أقوال المعتزلة، بل لبعض متأخريهم كالرازي ميولا ظاهرة لآراء الفلاسفة.

وقد حذر السنوسي من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم، وذكر منها: كتب الفخر الرازي وطوالع البيضاوي.

زاد الشارح: الأرموي والعلامة السعد والعضد وابن عرفة، ثم نقل عن اللقاني في هداية المريد قوله: وتحذير بعض المتأخرين[1] من تعاطي كتبهم إنما هو للقاصرين الذين لا يصلون لفهمها[2].

قلت: وهذا ينسحب على جميع كتب الأشاعرة، فكلها مملوءة بهذا ككتب الجويني والشهرستاني، بل وفي شرح السنوسي الكبير أشياء كثيرة من هذا، ولا يكاد يسلم من هذا إلا كتب الأشعري نفسه وبعض متقدمي أصحابه كأبي بكر الباقلاني.

---

(1) يقصد السنوسي.

(2) شرح السنوسي على أم البراهين (94).

وأما قول اللقاني إنه يقصد فقط غير القاصرين فلا يظهر من عبارته، بل كلامه عام.

ومن شرطي أن لا أنقل إلا من كتب الأشاعرة خاصة، بل حتى الماتريدية[1] لم أعتمدها في نقل أقوال الأشاعرة رغم ما بينهما من التقارب والتقاطع.

وقد تبين لي بالتتبع والاستقراء أن أغلب الأشاعرة خالفوا كثيرا عقيدة أبي الحسن الأشعري في مسائل كثيرة، بل نقلوا عنه مذاهب لا توجد في كتبه الأربعة المطبوعة، كما سأذكره في الفصل الحادي عشر إن شاء الله.

وكتب أبي الحسن الأشعري قريبة من أسلوب علماء السلف وأهل الحديث العقدية في عرض العقائد والاحتجاج لها، بخلاف كتب أغلب علماء الأشاعرة، التي تتسم بالتعقيد البالغ والإيغال المفرط في المفاهيم الفلسفية والمناهج المنطقية.

وهي سمة غالبة على كتب جل كبار أئمة الأشاعرة كالجويني والآمدي والرازي ونحوهم. ولهذا لو أخذت أي كتاب من كتب هؤلاء تجد بعض أبوابه كالطلاسم.

وعبارة متقدمي الأشاعرة كالباقلاني في الإنصاف ونحوه عبارة سهلة سلسة، ليس فيها تعقيدات المتكلمين والفلاسفة بالدرجة التي عند أمثال الشهرستاني والآمدي والرازي.

---

(1) أغلب الحنفية ماتريدية إلا القاضي أبو جعفر محمد بن أحمد السمناني فإنه كان أشعريا وكان القاضي أبو بكر الباقلاني يقول فيه لهذا السبب: مؤمن آل فرعون.

وأسلوب السنوسي سلس وسهل وقريب إلى الأذهان وقريب منه أسلوب الإيجي، ومن أشدها وعورة وأصعبها مسلكا أسلوب الشهرستاني في نهاية الأقدام.

وقد جعلت هذا الكتاب مقسما إلى أحد عشر فصلا، وهي كالتالي:

الفصل الأول: إثبات وجود الله ووجوب النظر.

الفصل الثاني: العقل والنقل عند الأشاعرة.

الفصل الثالث: الأسماء والصفات.

الفصل الرابع: الإيمان.

الفصل الخامس: القضاء والقدر.

الفصل السادس: رؤية الله في الآخرة.

الفصل السابع: النبوات.

الفصل الثامن: كرامات الأولياء وعالم الغيب.

الفصل التاسع: أشراط الساعة وعذاب القبر وأهوال يوم القيامة.

الفصل العاشر: الإمامة والصحابة.

الفصل الحادي عشر: بين الأشعري وأتباعه.

الفصل الثاني عشر: موقف الأشاعرة من مخالفيهم.

وهذا تلخيص بأهم مضامين الكتاب:

فقد خصصت الفصل الأول لإثبات وجود الله عند الأشاعرة ومسألة وجوب النظر.

بينت في هذا الفصل أن هذين المبحثين مترابطان عند الأشاعرة، فأكثرهم على وجوب النظر، والنظر عند كثير منهم هو النظر في الأدلة العقلية لإثبات وجود الخالق.

وذكرت في هذا الفصل عدة مباحث:

الأول: طرق إثبات وجود الله عند الأشاعرة.

بينت في هذا المبحث أن للأشاعرة مسالك عقلية عديدة لإثبات وجود الله تعالى، أغلبها متلقى من المنطق الأرسطي ومن تقريرات المعتزلة، مدارها على الإمكان والحدوث.

وبينت في هذا المبحث أنه لا يمكن إثبات حدوث العالم عندهم وإثبات الصانع إلا بنفي حلول الحوادث به.

وإثبات الصفات ما عدا السبع يعني إثبات حلول الحوادث به عندهم.

وبينت أن هذا منتقد عليهم من جهات عدة:

الأولى: لإثبات وجود الصانع وحدوث الأجسام طرق كثيرة، ولا تنحصر في قاعدة "ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث" التي بنوا عليها أصلهم.

الثانية: وجود الصانع أظهر وأوضح من أن يحتاج إلى مثل هذه المقدمات المعقدة والتأصيلات المنطقية المركبة.

والثالثة: هذا النوع من التوحيد الذي أفنى الأشاعرة أعمارهم في الاستدلال له وتقرير المقدمات والتأصيلات لإثباته يقر به أكثر الخلق، ولم يذكر جحود الصانع إلا عن فئة قليلة جدا من الدهرية والثنوية.

المبحث الثاني: أول واجب على المكلف.

ذكرت في هذا الفصل اختلاف الأشاعرة في أول واجب على المكلف إلى أقوال:

الأول: قيل هو المعرفة.

الثاني: النظر الموصل إلى المعرفة.

الثالث: القصد إلى النظر.

الرابع: أول واجب جزء من النظر.

الخامس: واختار آخرون الجمع بين هذه الأقوال.

السادس: الشك.

وذكرت كذلك في هذا الفصل أن الأشاعرة تبعوا أثر المعتزلة في مسألة إيجاب النظر، ولهذا كان يقول أبو جعفر السمناني الأشعري: إنها من بقايا الاعتزال عند أبي الحسن الأشعري.

إلا أن النظر عند الأشعري نظر في آيات الله ومخلوقاته، فهو نظر بعيد عن مفهوم النظر عند كثير من متأخري أصحابه، فالنظر عند هؤلاء نظر منطقي فلسفي محض.

وبينت في هذا المبحث أن إيجاب هذا النظر المعين وأن المعرفة متوقفة عليه خلاف مذهب السلف، بل خلاف دعوة الأنبياء جميعا.

وأن الأشعرية لم يكتفوا بإيجاب النظر بل زادوا عليه فزعموا أن هذا أول واجب على المكلف وأن الإيمان لا يصح دونه، أو يصح مع الإثم والفسق.

وبينت أن الأشعرية انتقدوا بخصوص مسألة وجوب النظر من جهتين:

الأول: إن النبي ﷺ لم يطلب في حال الدعوة من أحد النظر ولا المعرفة ولا القصد إلى النظر ولا غيرها، بل كان يكتفي من الناس بالشهادتين مع حداثة القوم بالشرك وانتشار الكفر وقلة المعرفة بين الناس آنذاك بالله وبما يجب له.

لو كان النظر واجبا لبينه النبي ﷺ لأمته، ولم يترك شيئا تتوقف معرفة الله عليه دون بيان.

ولم يعرف عن الصحابة والتابعين وأتباعهم أهل القرون المفضلة الخوض في مسائل الكلام وتفاصيل النظر.

والثاني: أن أكثر الناس لا يـصلون إلى درك هـذا النظـر وفهمـه فكيـف يتوقف الإيمان عليه.

وأما المبحث الثالث فذكرت فيه حكم إيمان المقلد.

وأن جمهور الأشاعرة أوجبوا النظر على المكلف، وتارك النظـر عنـدهم هو المقلد. واختلفوا في حكمه.

1) فقيل كافر.

2) وقيل: هو مؤمن عاص.

3) وقيل: هو مؤمن عاص إن كان فيه أهلية للنظر، وإلا فليس بعاص.

4) وقيل: إن قلد القرآن والسنة صح إيمانه وإلا فلا.

5) وقيل: هو مؤمن، والنظر شرط كمال.

6) وقيل: هو مؤمن ويحرم النظر.

أما الفصل الثاني فخصصته للعقل والنقل عند الأشاعرة.

وذكرت فيه مبحثين:

الأول: تقديم العقل على النقل.

فقد أجمـع الأشـاعرة عـلى اعـتماد الأدلـة العقليـة في المـسائل العقديـة، واعتبروها أدلة قطعية، في حين هونوا من الاعتماد على الأدلة السمعية (الكتـاب والسنة والإجماع) لأنها أدلة ظنية.

وأكثرهم لا يفرق بين القرآن والسنة ولا بين السنة المتواترة والآحاد، بل ولا الإجماع كذلك. فكلها عندهم أدلة ظنية لا تفيد اليقين بـل لا يجـوز الركـون إليها في الاستدلال.

بل جعل السنوسي مـن أصـول الكفـر الاعـتماد عـلى ظـواهر الكتـاب والسنة.

وقد بينت بإيجاز أن الدلائل العقلية المعتمدة في باب العقائد مختلف فيها كثيرا، بل ومتناقضة ومتضاربة.

فقد اتفق الفلاسفة وعلماء الكلام بشتى طوائفهم على الاعتماد على الدلائل العقلية دون النقلية، لكن الدلائل العقلية عند الفلاسفة غيرها عند علماء الكلام، بل وبين علماء الكلام خلاف عظيم، فما يراه الجهمية دليلا عقليا قطعيا لا يراه المعتزلة كذلك بل هو عندهم سفسطة عقلية.

وثانيا: الكلام في باب العقائد من علم الغيب الذي لا يعرف حقيقته إلا الله. ولا يمكن معرفة تفاصيل ذلك إلا بالوحي فكيف يعتمد فيه على دليل عقلي؟.

وثالثا: أنهم يتصورون وجود عقول مجردة عن الذوات والمحيط والبيئة، تتسم بالحق المطلق والمعرفة التامة (اللانسبية).

بل لكل عاقل عقله وقناعاته، وما يراه هذا قاطعا عقليا قد لا يراه الآخر.

وبينت أنه لا تعارض بين العقل الصحيح الصريح وبين النقل الصحيح. ومن توهم خلاف هذا فإنما خالف النقلُ الصحيح عقلَه هو، لا القاطع العقلي المتفق عليه بين العقلاء.

<u>المبحث الثاني</u>: مسألة قياس الغائب على الشاهد.

أجمع الأشاعرة على بطلان قياس الغائب على الشاهد بمعنى أنه لا يجوز قياس غائب على ما ثبت عندنا في الشاهد.

وأكثر استدلال الأشاعرة في تقرير عقائدهم إنما هو باعتماد هذا الأصل الباطل. وهو النتاج الطبيعي لتقديم العقل على النقل.

الفصل الثالث: الأسماء والصفات.

قسمت هذا الفصل إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: الأصول التي بنى عليها الأشاعرة مذهبهم.

بينت فيه أنه مبني على أصلين:

الأصل الأول: وجوب التنزيه.

والأصل الثاني: المبالغة في نفي التشبيه.

وأهم ركن عندهم هو الثاني أي نفي التشبيه حتى جعله الجويني من أعظم أركان الدين.

ولهذا يكثر في كتب الأشاعرة وصف الله بالسلوب والنفي أكثر من وصف الله بالإثبات.

مع أن توحيد الأسماء والصفات يجب أن يجمع بين النفي والإثبات: نفي النقائص والعيوب وإثبات الكمالات.

والإثبات أدل على كمال الموصوف، فكلما كثرت كان ذلك أدل على كماله بخلاف النفي فهو عدم محض لا كمال فيه لذاته، ولهذا فطريقة القرآن الكريم هي التفصيل في الإثبات والإجمال في النفي. أما عند الأشاعرة فالغالب عليهم التفصيل في النفي والسلب.

المبحث الثاني: أقسام الصفات عند الأشاعرة.

أما النافون للأحوال منهم فليس عندهم إلا صفات المعاني، وأما من أثبتها فجعلها ثلاثة أقسام: نفسية ومعنوية ومعان.

وجعلها بعض المتأخرين ستة أقسام: سلبية ونفسية ومعنوية ومعان وفعلية، وما يشمل الجميع.

ويلاحظ جليا أن الأشاعرة اضطربوا واختلفوا في أقسام الصفات اختلافا كبيرا، لا تكاد تجد اثنين اتفقا على تقسيم واحد إلا أن يكون أحدهما نقل من الآخر الكلام بحروفه.

المبحث الثالث: الأحكام الثابتة للصفات.

اتفق الأشاعرة على أنه يثبت للصفات السبع: الوحدة والقدم واستحالة العدم.

فمرجع جميع الصفات إلى شيء واحد. فالعلم عندهم شيء واحد لا تعدد فيه ولا انقسام، بل المتعدد هو المعلوم. وهكذا القول في القدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة.

واعترف السنوسي والجويني بأن مسألة وحدة الصفات تتعلق بها أبحاث قوية وإشكالات صعبة.

وبينت في هذا المبحث أنه لا فرق بين الأشاعرة وبين الجهمية والمعتزلة في نفي الصفات. وأن كلام الأشاعرة راجع إلى عدم الإثبات، فلا يعدو الأمر من إثبات ألفاظ لا حقيقة لها.

المبحث الرابع: الصفات السبع عند الأشاعرة.

ذكرت في هذا المبحث سبع صفات أجمع الأشاعرة على إثباتها، وهي: العلم، والإرادة، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام.

وذكرت أحكام هذه الصفات عندهم، وأطلت الكلام في الصفة السابعة.

وبينت فيها أن المذهب الأشعري ينفرد دون سائر المذاهب بإثبات كلام سموه بالكلام النفسي، وحقيقته كما سيأتي غامضة عندهم، تؤول في النهاية إلى عدم الإثبات، بل لا فرق عند التحقيق بين الكلام النفسي والبكم، ولا فرق بين

صفة الكلام عندهم وصفة العلم، وبينت أن أغلب الأشاعرة موافقون للجهمية والمعتزلة في القول بخلق القرآن الموجود بين أظهرنا. مع إثباتهم كلاما وراء ذلك، وهو الكلام النفسي.

وذكرت أن مما يتفرع على الكلام النفسي أن كلام الله عندهم ليس بحرف ولا صوت.

وأسهبت قليلا في بيان أن إثبات الحرف والصوت للكلام عند الأشاعرة يستلزم أن تكون هذه الحروف والأصوات من جنس حروف وأصوات المخلوقين، وهو من باب قياس الغائب على الشاهد الذي اتفق الأشاعرة على بطلانه.

وذكرت أن مما يتفرع على الكلام النفسي كذلك أن القرآن عند الأشاعرة عبارة عن كلام الله وليس كلام الله حقيقة.

وبالتالي فهذا القرآن الموجود بين دفتي المصحف عبارة عن كلام الله، وليس كلام الله حقيقة. وعليه فقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن القرآن الذي بين أيدينا مخلوق، وزاد الأشاعرة فأثبتوا كلاما قائما بنفس الله، وهو غير مخلوق.

لكن من صاحب العبارة؟ اختلفوا في هذا فقيل: الله تعالى، وقيل: جبريل، وقيل: محمد ﷺ.

وذكرت في هذا المبحث اعتراف الشهرستاني الأشعري بأن مذهب الأشاعرة في الكلام محدث مخالف لما كان عليه السلف الصالح، بل هو خارق للإجماع.

المبحث الخامس: الصفات الزائدة على السبع.

اختلفوا في ذلك اختلافا بينا:

1- منهم من جوز ذلك. ومنهم من نفاه. ومنهم من توقف.

والصفات غير السبع التي اختلف فيها الأشاعرة هي:

1- الوجـود. 2- صـفة البقـاء. 3- صـفة القـدم. 4- الإدراك. 5- المخالفـة للحـوادث. 6- القيـام بـالنفس. 7- الوحدانيـة. 8- الاسـتواء. 9 - الاستغناء عن المكان. 10- اليدان. 11- الوجه. 12- صفة العـين أو العينـين. 13- صفة الجنـب. 14- جهـة فـوق، أو الفوقيـة. 15- الكـرم. 16- الرحمـة والرضى ونحوها. 17- النزول. 18- المجيء. 19- القرب.

وأما الفصل الرابع فقد خصصته للحديث عن الإيمان.

وذكرت فيه أنهم اختلفوا في حقيقته إلى أقوال:

القول الأول: ذهب أكثر الأشاعرة إلى أن الإيمان هو تصديق القلب.

القول الثاني: هو المعرفة بالله.

القول الثالث: هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل.

القول الرابع: هو حديث النفس التابع للمعرفة.

القول الخامس: هو العلم بالله.

القول السادس: هو الإقرار باللسان والمعرفة.

القول السابع: هو الإقرار باللسان ومعرفة القلب وعمل الأركان.

القول الثامن: هو أعمال القلب والجوارح.

وبينت في هذا الفصل أن هذه المذاهب الثمانية كلهـا تـدور عـلى معرفـة القلب وعلم القلب، ولا دخل لأعمال القلوب والجوارح في الإيمان عنـدهم إلا ابن مجاهد والقلانسي والأشعري في قول له فقد وافقوا السلف في إدخالها فيه.

وبينت كذلك أنهم اختلفوا في زيادة الإيمان ونقصانه على أربعة أقوال:

الأول: لا يزيد ولا ينقص مطلقا.

الثاني: يزيد وينقص باعتبار التصديق.

الثالث: يزيد ولا ينقص.

الرابع: يزيد بالطاعات.

وذكرت في هذا الفصل كذلك أن مرتكب الكبيرة عند الأشاعرة مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه فاسق بمعصيته.

وذكرت أن الكفر عندهم يدور على أحد أصلين:

- الجهل بالله تعالى.
- التكذيب له.

ولا كفر عندهم على اختلاف أقوالهم في الإيمان إلا أحد هذين أي: كفر الجهل وكفر التكذيب.

وأما الفصل الخامس فخصصته للقضاء والقدر.

وذكرت فيه أن مذهب أغلب الأشعرية: أن المؤثر الحقيقي في الأسباب والأفعال هو الله، وأنه لا أثر لقدرة العبد في الفعل، بل المؤثر هو قدرة الله وحدها، والله خالق أفعال العباد.

وفعل العبد كسب له، والكسب معناه اقتران القدرة المحدثة مع الفعل من غير تأثير.

وقول الأشاعرة هذا قريب من مذاهب الجبرية، مناقض لمذاهب القدرية باعترافهم وإقرارهم.

وذكرت أربعة مذاهب أخرى، منها مذهب موافق لمذهب السلف. وهو قول إمام الحرمين الجويني في آخر عمره.

وذكرت في المبحث الثاني: أنهم اختلفوا في مفهوم الكسب.

وأن الكسب عندهم ليس إلا مجرد مقارنة الفعل للقدرة، لا أنه فعل حقيقي.

والفاعل الحقيقي هو الله، وأنه لا أثر لقدرة العبد في الفعل.

وبينت أنه إذا كان الفاعل الحقيقي هو الله، والعبد ليس له إلا مقارنة قدرته بالفعل، فالعبد مجبور لا محالة.

وذكرت في المبحث الثالث: التوفيق والخذلان.

وأن التوفيق عند أكثرهم هو خلق القدرة على الطاعة، وأن الخذلان هو خلق القدرة على المعصية.

وذكرت في هذا المبحث كذلك أنه اضطرب قولهم في تكليف ما لا يطاق، لكن أكثرهم على جوازه.

المبحث الرابع: هل يجب على الله شيء؟ والتحسين والتقبيح العقليان.

بينت في هذا المبحث أنه اتفق الأشاعرة على أنه لا يجب على الله شيء في الثواب والعقاب، وأن الثواب تفضل منه والعقاب عدل منه. وأن الطاعة ليست بعلة الثواب ولا المعصية علة العقاب.

واتفقوا كذلك على بطلان التحسين والتقبيح العقليين وقالوا: لا حسن إلا ما حسنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبحه الشرع.

واتفقوا كذلك على أنه لا يفعل الفعل لغرض من الأغراض، خلافا للمعتزلة والسلف الصالح.

والفصل السادس: ذكرت فيه رؤية الله في الآخرة.

ذكرت فيه هذا الفصل أنه اتفق السلف والأشاعرة على إثباتها، لكن الأشاعرة خالفوا السلف في حقيقة هذه الرؤية.

فاتفق علماء الأشاعرة على إثبات أن الله يرى في الآخرة من غير مقابلة ولا جهة.

واختلفوا في شيئين هامين:

الأول: في حقيقة هذه الرؤية.

والثاني: هل يرى بالعين أم بالبدن كله أم بماذا؟

وظاهر عبارات الأشعري إثبات رؤية حقيقية بالأبصار، خلافا لأكثر أصحابه.

فأولها بعضهم بالعلم، وبعضهم قال: إنها شيء أعطاه الله لعباده المؤمنين في الآخرة يسمى رؤيا. وبعضهم قال إنها مزيد الانكشاف، أي: هي رؤية قلبية، وبعضهم قال: شيء يخلقه الله في العين يسمى رؤية.

لكنهم اتفقوا على أن الله لا يرى بهذه الأبصار، وأنه لا مقابلة في هذه الرؤية، أي: لا يقابل الرائي المرئي. وعند التحقيق لم يزد الأشاعرة على إثبات اسم بغير مسمى.

الفصل السابع: النبوات.

يثبت الأشاعرة النبوات، وبعثة الرسل والأنبياء عندهم جائزة عقلا لا واجبة، لأنه لا يجب على الله شيء حسب قولهم، خلافا للمعتزلة والفلاسفة الذين أوجبوا إرسال الرسل.

وذكرت في هذا الفصل مسألة عصمة الأنبياء وأنه اختلف الأشاعرة فيها فرجح السنوسي العصمة مطلقا، بل شنع على من قال خلاف ذلك، وكذا قال الباجوري. بل حكى البغدادي الإجماع على ذلك.

ورجح آخرون جواز الذنوب عليهم.

وذكرت في هذا الفصل كذلك أن الأشاعرة يثبتون الإسراء والمعراج في حق النبي ﷺ.

وأما الفصل الثامن فذكرت فيه كرامات الأولياء وعالم الغيب.

وأنه اتفق الأشاعرة على إثبات كرامات الأولياء، وأنها جائزة واقعة خلافا للأستاذ أبي إسحاق والحليمي منهم وأغلب المعتزلة.

وذكرت أن الأشاعرة يثبتون ما دلت عليها النصوص من عالم الغيب كالجن والعرش والكرسي واللوح والقلم والملائكة والروح وأشراط الساعة وقبض الأرواح وعذاب القبر والجنة والنار.

وأما في الفصل التاسع فذكرت فيه إثباتهم لأشراط الساعة وعذاب القبر وأهوال يوم القيامة.

والفصل العاشر: موقفهم من الإمامة والصحابة.

أكثر الأشاعرة قرروا أن الإمامة ليست من أصول الاعتقادات.

واتفقوا أن الإمامة واجبة سمعا لا عقلا.

وذكرت في هذا الفصل كذلك اتفاق الأشاعرة على وجوب تعظيم قدر جميع الصحابة وتحسين الظن بهم، والثناء عليهم، والكف عما شجر بينهم.

في حين خصصت الفصل الحادي عشر: لبيان الفرق بين الأشعري وأتباعه.

وبينت فيه بعض المسائل التي خالف فيها الأشاعرة إمامهم الأشعري. وخصوصا وأن هذه المسائل هي جوهر النزاع بين الأشاعرة ومخالفيهم. بل بعض تلك المسائل صرح الأشاعرة بكفر القائل بها، مع أنها قول إمامهم في كتبه المصنفة.

والغريب أن كل الكتب المطبوعة لأبي الحسن الأشعري قرر فيها عقيدة السلف تقريرا واضحا، ومع هذا يصرح أتباعه بمخالفته وتقرير عقيدة مخالفة لعقيدته، كما سيأتي تفصيله.

والفصل الثاني عشر: ذكرت فيه موقف الأشاعرة من مخالفيهم.

والذي دفعني إلى زيادة الفصل الأخير أن أحد الوجهاء المعروفين بالمنافحة الشديدة عن التصوف والمذهب الأشعري في بلدنا صرح بأن المغاربة إنما اختاروا المذهب الأشعري لأنه مذهب متسامح مع مخالفيه، وأنه بعيد عن التكفير، وأنه يقبل الآخر.

فبينت في هذا الفصل لهذا السيد أن أكثر المذاهب تشددا على مخالفيه هو المذهب الأشعري.

وأنه ذهب علماء الأشاعرة إلى كفر جميع الفلاسفة وضلال جميع الفرق الكلامية كالمعتزلة والخوارج والشيعة وغيرهم، بل ذهب الشيرازي وعبد القاهر البغدادي وغيرهما إلى كفر كل من خالف المذهب الأشعري.

ولولا عوارض صارفة، ومعوقات في الطريق واقفة، ومثبطات لغير المراد جارفة، لكان هذا البحث أوفى مما بين يديك، وأجلى مما رأت عيناك. فإني أكتبه ودونه مكدرات تشوش الذهن وتشتت أفكاره، وتحجبه عن دقيق النظر وجلي الرأي، أسأله سبحانه رفعها ورفع أسبابها، وقلب الاضطراب إلى أمن، والتكدر إلى صفاء، والتشتت إلى وحدة، إنه القادر على ذلك وحده لا شريك له.

سلا المغربية في: 11 ربيع الأول 1429 / 09 مارس 2009.

الفصل الأول: إثبات وجود الله

ووجوب النظر

هذان المبحثان مترابطان عند الأشاعرة، فأكثرهم على وجوب النظر، والنظر عند كثير منهم هو النظر في الأدلة العقلية لإثبات وجود الخالق.

ولهذا اختلفوا في إيمان المقلد، كما سيأتي قريبا. وعليه فسنبحث هذا الفصل من خلال عدة مباحث:

الأول: طرق إثبات وجود الله عند الأشاعرة.

الثاني: أول واجب على المكلف.

الثالث: حكم إيمان المقلد.

المبحث الأول:

طرق إثبات وجود الله وحدوث العالم عند الأشاعرة

للأشاعرة مسالك عقلية عديدة لإثبات وجود الله تعالى، أغلبها متلقى من المنطق الأرسطي ومن تقريرات المعتزلة، أوصلها الآمدي في أبكار الأفكار إلى 7 مسالك، وحصرها الرازي في المطالب العالية من العلم الإلهي (1/ 33) في 6 طرق، مدارها على الإمكان والحدوث. وهي:

إمكان الذوات.

إمكان الصفات.

حدوث الذوات

حدوث الصفات.

مجموع الإمكان والحدوث في الذوات.

مجموع الإمكان.

بينما اقتصر الرازي في المحصل (337-342) والأربعين (71) وصفي الدين الأرموي في الرسالة التسعينية (14) على أربعة طرق فقط، وهي الأربعة المتقدمة الأولى:

الأول: الاستدلال بحدوث الأجسام.

وتقريره: إن العالم محدث، وكل محدَث فله محدِث.

والثاني: الاستدلال بإمكان الجواهر.

وتقريره أنا نشاهد كثرة في الأجسام فهي ممكنة، وكل ممكن فله مؤثر.

الثالث: الاستدلال بحدوث الأعراض.

مثل ما نشاهده من انقلاب علقة ثم مضغة... وهكذا، فلا بد من مـؤثر فيه.

الرابع: إمكان الأعراض. أي: اختصاص كل جسم بماله مـن الـصفات ممكن، والإمكان محوج إلى مؤثر.

أما الجويني فقد بنى مسألة حدوث العالم في كتابـه الإرشـاد (40) عـلى أربعة أصول:

الأول: إثبات الأعراض.

الثاني: إثبات حدوث الأعراض.

الثالث: تبيين استحالة تعري الجواهر عن الأعراض.

الرابع: إيضاح استحالة حوادث لا أول لها.

وهكذا فعل غير واحـد مـن الأشـاعرة، انظـر المواقـف (266) وبغيـة الطالـب (196) وشرح الوسـطى (131) ونهايـة الأقـدام (11) وغايـة المـرام (215) والمطالب العالية (1/ 33).

وكل هذه الطرق تدور على مـسألة الحـدوث والإمكـان، وأنـه لإثبـات وجود الخالق لابد من إثبات وجود الأجسام.

وأشهر المسالك عندهم وأكثرها شيوعا في مصنفاتهم هو ما قال الإيجـي في المواقف (245): لنـا في حـدوث الأجـسام مـسالك: المـسلك الأول، وهـو المشهور: الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكل مـا لا يخلـو عـن الحـوادث فهـو حادث[1].

ونحوه في أبكار الأفكار للآمـدي (2/ 539) قـال: العـالم مؤلـف مـن أجزاء حادثة، والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث، فالعالم حادث، وبيان المقدمة

---

(1) انظر كذلك لمع الأدلة (87) ونهاية الأقدام (11).

الأولى هـو أن أجـزاء العـالم منحـصرة في الجـواهر والأعـراض، والجـواهر والأعراض حادثة فأجزاء العالم حادثة.

وقـال الـسنوسي في شرح أم البراهـين (194): برهـان وجـوده تعـالى فحدوث العالم.

وقال (198) ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما.

وملازم الحادث حادث، ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها مـن عدم إلى وجود، ومن وجود إلى عدم.

وقال ابن التلمساني في تعليقاته على معالم أصول الـدين (160): وعـادة المتكلمين أن يترجموا هذه المـسألة بحـدوث العـالم ويحتجـون فيهـا عـلى إثبـات الأعـراض وحـدوثها، وملازمتهـا الأجـرام، مـع إبطـال حـوادث لا أول لهـا، ويتوسلون بذلك إلى حدوث جملة الجواهر والأجسام.

قلت: وهذا كلام مختصر جيد يجمل رأي الأشاعرة وغـيرهم مـن علـماء الكلام كالمعتزلة في إثبات وجود الصانع.

وحاصل كلامه وكلام من تقدمه أن من أعظم ما عول عليه الأشاعرة في إثبات وجود الله هو إثبات حـدوث الأجـسام، ودليـل حـدوث الأجـسام هـو حلول الحوادث.

قال الرازي في معالم أصول الدين: والـدليل عليـه (أي: اسـتحالة قيـام الحوادث بذاته تعالى) أن كل مـا كـان قـابلا للحـوادث فإنـه يمتنـع خلـوه عـن الحوادث، وكل ما يمتنع خلوه عن الحوادث فإنه يكون حادثا، ينـتج أن كـل مـا كان قابلا للحوادث فإنه يكون حادثا.

قال ابن التلمساني شارحا كـلام الـرازي في تعليقاتـه (206): يعنـي أن هذا الدليل بعينه هو الدال على حدوث الأجسام. **انتهى**.

هذا الاستدلال هو الأصل الذي بنوا عليه مسائل الصفات إثباتا ونفيا.

فما عدا الصفات السبع يستحيل اتصافه تعالى بهـا عنـدهم، لأن اتـصافه بها يعني قبوله للحوادث، وبالتالي فهو حادث.

فصار من أصل الأشعرية أنه لا يمكـن إثبـات حـدوث العـالم وإثبـات الصانع إلا بنفي حلول الحوادث به.

وإثبات الصفات ما عدا السبع يعني إثبات حلول الحوادث به عندهم.

وبالتالي صار كل إثبات لأي صفة من الصفات غير الـسبع يعنـي هـدم أصل كبير لا قوام للدين عندهم إلا به وهـو إثبـات وجـود الـصانع وحـدوث الأجسام.

ورَبْطُ جمهور الأشعرية بين هذين الأصلين، أعني إثبات الصانع وحلول الحوادث به هو عقدة الأشعرية الكبيرة التي جرتهم إلى مخالفة مذهب الإمام أحمد وغيره من أئمة السلف في الإثبات العام.

وانتُقد الأشعرية في هذا التأصيل من جهات عدة:

الأولى: لإثبات وجـود الـصانع وحـدوث الأجـسام طـرق كثـيرة، ولا تنحصر في قاعدة "ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث" التي بنوا عليها أصلهم.

الثانية: وجود الصانع أظهر وأوضح من أن يحتاج إلى مثل هذه المقدمات المعقدة والتأصيلات المنطقية المركبة.

وقد أقر بهذا أحد كبار رموز الأشاعرة، وهو الفخر الرازي، فقد ذهـب خلافا لمعظم الأشاعرة إلى أن معرفة الله فطرية لا تحتاج إلى نظر.

قال السنوسي في شرح الوسطى (158): وقد اختلف أئمتنا بعد العلم بحدوث العالم، هل العلم بحدوثه ضروري لا يفتقر إلى نظر؟ أو هو نظري؟ فذهب الفخر إلى الأول، وزاد أن العلم بافتقار كل حادث إلى محدث مركوز حتى في طباع الصبيان... وذهب إمام الحرمين وجماعة إلى الثاني. انتهى.

وقد أكثر الأشاعرة من التأصيل والتفريع في باب إثبات وجود الله مع أن المخالف في هذا الباب قليل جدا باعترافهم، فهذا الشهرستاني يقر في نهاية الأقدام (123) بأن تعطيل العالم عن الصانع ليس مذهبا لأحد إلا قليل من الدهرية، ومع ذلك فهم لا ينكرون وجوده.

وهذا النوع من التوحيد الذي أفنى الأشاعرة أعمارهم في الاستدلال له وتقرير المقدمات والتأصيلات لإثباته يقر به أكثر الخلق، ولم يذكر جحود الصانع إلا عن فئة قليلة جدا من الدهرية والثنوية.

قال ابن أبي العز الحنفي في شرح الطحاوية (79): وهذا التوحيد لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات، كما قالت الرسل فيما حكى الله عنهم: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ إبراهيم: ١٠.

وقال أيضا (86): ولما كان الشرك في الربوبية معلوم الامتناع عند الناس كلهم، باعتبار إثبات خالقين متماثلين في الصفات والأفعال، وإنما ذهب بعض المشركين إلى أن ثم خالقا خلق بعض العالم، كما يقوله الثنوية في الظلمة، وكما يقوله القدرية في أفعال الحيوان، وكما يقوله الفلاسفة الدهرية في حركة الأفلاك أو حركات النفوس أو الأجسام الطبيعية... **انتهى**.

بل إن المشركين الذين بعث إليهم النبي ﷺ مقرون ومعترفون به، كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ لقمان: ٢٥.

وقــال: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ يونس: ٣١.

وقـــــــال: ﴿ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾ ﴾ المؤمنون: ٨٦ – ٨٩.

إذن فتوحيد الربوبية يعترف ويقر به أكثر الخلق بما في ذلك مـشركو زمـان النبي ﷺ، وهو لا يكفي وحده لعصمة الدم والمال، والتوحيد الـذي جـاءت بـه الرسل وأنزلت به الكتب هو توحيد الألوهيـة. أي: الأمـر بعبـادة الله وحـده لا شريك له.

قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾ الأنبياء: ٢٥.

فما من رسول أرسل إلى قومه إلا أمرهم بعبادة الله وحده.

وقـال تعـالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ النحل: ٣٦.

وهذا التنبيه في هذا الموطن كاف. وأدع التفـصيل للكتـاب الثـاني، الـذي خصـصته لبيـان الفـرق بـين الأشـاعرة ومـنهج الـسلف، وبيـان المؤاخـذات والاعتراضات على المذهب الأشعري.

لكني أنبه هنا إلى أن الإمام أبا الحسن الأشعري لم يسلك هذه المـسالك في كتابه اللمـع في الـرد عـلى أهـل الزيـغ والبـدع (15-16)، بـل احـتج بوجـود المخلوقات على وجود خالقها، أي تحول الإنسان وتطوره من نطفة ثم علقـة ثـم

مضغة وهكذا، واحتج بالقرآن على ذلك، خلافا لأكثر أصحابه الـذين اعتمـدوا المسالك العقلية وحدها، واعتبروا أن الاحتجاج بالقرآن والسنة في هذه المـواطن لا يجوز.

وهكذا فعل في رسالة إلى أهل الثغر (143) واحتج بأدلـة قرآنيـة كثـيرة، واعتبر (184) أن إثبات صدق الرسول كاف لإثبات صحة كل ما أخبر به.

وأن هذا أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمدها أكثر أتباعه، بـل جعل هذا قول الفلاسفة وأهل البدع.

قال (185- فما بعد): وكان ما يستدل به من أخبـاره عـلى ذلـك أوضـح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومـن اتبعهـا من القدرية وأهل البـدع المنحـرفين عـن الرسـل علـيهم الـسلام، مـن قبـل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعـد رتـب كثـيرة، يطـول الخـلاف فيهـا، ويدق الكلام عليها. فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال عـلى وجودهـا، والمعرفـة بفساد شبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونهـا لا تقـوم بنفـسها ولا يجـوز ذلـك عـلى شيء منهـا، والمعرفـة بأنهـا لا تبقـى، والمعرفـة بـاختلاف أجناسها، وأنه لا يصح انتقالها من محالها، والمعرفة بأن ما لا ينفك منهـا فحكمـه في الحدث حكمها، ومعرفة ما يوجـب ذلـك مـن الأدلـة، ومـا يفـسد بـه شـبه المخالفين في جميع ذلك، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هـي أدلـة عليـه عنـد مخالفينا، الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها.

لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفا. وفي كل مرتبة مما ذكرنا فرق تخالف فيها ويطول الكلام معهم عليها.

وليس يحتاج أرشدكم الله في الاستدلال بخبر الرسول عليه السلام على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى مثـل ذلـك، لأن آياتـه والأدلـة

الدالة على صدقه محسوسة مشاهدة، قد أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه، وتأمل ما استشهد به على صدقه، والمعرفة بأن آياته من قبل الله تدرك بيسير الفكر فيها، وأنها لا يصح أن تكون من البشر لوضوح الطرق إلى ذلك... **إلى آخر كلامه.**

وهو كلام محرر في غاية التحرير والتقرير. والغريب أن يسلك أتباع الأشعري هذه الطريق التي نبه إمامهم على بطلانها، وحذر من سلوك سبيلها.

وزاد الأشعري هذا المعنى تأكيدا فقال (189-191): وإذا كان ذلك على ما وصفنا بان لكم أرشدكم الله أن طريق الاستدلال بأخبارهم عليهم السلام على سائر ما دعينا إلى معرفته مما لا يدرك بالحواس أوضح من الاستدلال بالأعراض إذ كانت أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة ومن اتبعهم من أهل الأهواء، واغتروا بها لبعدها عن الشبه كما ذكرنا، وقرب من أخلد ممن ذكرنا إلى الاستدلال به من الشبه ولذلك ما منع الله رسله من الاعتماد عليه لغموض ذلك على كثير ممن أمروا بدعائهم وكلفوا عليهم السلام إلزامهم فرضه.

فأخلد سلفنا رضي الله عنهم ومن اتبعهم من الخلف الصالح بعد ما عرفوه من صدق النبي ﷺ فيما دعاهم إليه من العلم بحدثهم ووجود المحدث لهم بما نبههم عليه من الأدلة إلى التمسك بالكتاب والسنة وطلب الحق في سائر ما دعوا إلى معرفته منها، والعدول عن كل ما خالفها لثبوت نبوته عليه السلام عندهم ونبههم بصدقه فيما أخبرهم به عن ربهم لما وثقته الدلالة لهم فيه، وكفتهم العبرة بما ذكرناه له.

وأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته لاستغنائهم بالأدلة

الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم. **انتهى**.

وقد نبه الأشعري على حقيقة هامة لم أر من نبه عليها، وهي أن مسلك الجواهر والأعراض التي سلكه أغلب الأشاعرة هو طريق الفلاسفة في الاستدلال، لأنهم ينكرون النبوات، بخلاف منهج السلف في الاحتجاج بالنبوات وأخبار الأنبياء على وجود الله.

الثالثة من الانتقادات الموجهة للأشاعرة بخصوص منهجهم لإثبات وجود الله: لماذا أخرج أغلب الأشعرية إثبات السبع من دائرة الحوادث التي يمتنع عندهم اتصافه بها؟

فإذا كان إثبات الاستواء يستلزم حلول الحوادث به فكذلك إثبات السمع والبصر يستلزم حلول الحوادث به، وبالتالي يتعين نفيه. وهذا هو رأي الجهمية والمعتزلة، بل لا نبعد إذا قلنا: إن هذا الاستدلال عند الأشاعرة من رواسب الاعتزال التي بقيت على أبي الحسن الأشعري لم يستطع التخلص منها، كما سأذكره، وأنقل هناك اعتراف أحد كبارهم به.

الرابعة: تسميتهم للصفات بالحوادث لا يوافقهم مخالفوهم عليه، بل هو اصطلاح اصطلحوه لا يلزمهم إلا هم.

وأما علماء السلف فيرون أن إثبات الاستواء والضحك ونحوه من الصفات الفعلية إثباتا يليق بجلاله وعظمته لا يشابه صفات المخلوقين ليس حادثا ولا يصح تسميته بالحادث، لأنه من صفات الله التي انفرد بالاتصاف بها دون غيره. فمن أعظم الظلم والتجني تسمية ما سمى الله به نفسه في كتابه

ورسوله في سنته واتفق على إثباته سلف الأمة حادثا من الحوادث التي يستحيل اتصافه تعالى بها.

ومن الواضح جليا أن الأشعرية تلازمهم عقدة أن وصف الله تعالى نفسه بصفات توصف بها المخلوقات يستلزم التماثل والتشابه.

وهم مع إنكارهم لمبدأ قياس الغائب على الشاهد، فهو يَحُل معهم حيث حلوا، ويرتحل معهم حيث ارتحلوا. ولا تكاد تمر بك صفحة من صفحات كتبهم ومصنفاتهم إلا وهذا الأصل حاضر عندهم إما تصريحا أو تلويحا. كما سيأتي في الفصل الثاني.

فتأمل هذا التقرير العجيب والتأصيل الغريب: كل ما كان قابلا للحوادث فهو حادث، والله ليس بحادث فلا يقبل الحوادث.

ومن الحوادث اتصافه بالعلو والاستواء والرضى ونحوها، فيستحيل اتصافه بها لأن الله لا يقبل الحوادث.

هذا هو تأصيل الأشعرية في هذا الباب، وهو ينبني على أصلين:

- **الأول**: إثبات أن كل ما يقبل الحوادث فهو حادث.
- **والثاني**: الصفات غير السبع حوادث يتعين نفيها.

ومن تأمل هذين الأصلين يرى أنه لا ملازمة بينهما، ولا يستحيل عقلا إثبات الأولى دون الثانية، بل إقحام الثانية في هذا الباب تحكم محض لا يدل عليه دليل شرعي ولا عقلي.

وتسميتهم للصفات غير السبع حوادث مما لا يوافقون عليه، بل هو اصطلاح اصطلحه الأشعرية والمعتزلة وغيرهم من علماء الكلام. وغيرهم يخالفهم فيه، ويقولون: إن كل الصفات الثابتة في القرآن والسنة هي صفات لله

تعالى، ولا يجوز شرعا التفريق بين بعض الصفات دون بعض وتسمية السبع صفات، وغير السبع حوادث مما لا دليل عليه عند الأشعرية.

وأما زعمهم بأن السبع ثبت دليلها بالعقل بخلاف غيرها فمخالفوهم يقولون: العقل لا دخل له في باب الغيبيات لا إثباتا ولا نفيا، لأن العقل يحكم على عالم المشاهدة دون عالم الغيب، وأسماء الله وصفاته من عالم الغيب المحجوب عن العقل، فكيف يجعل حاكما فيما لا يتوصل إلى إدراكه.

وقد أبطل الآمدي في غاية المرام (165) استدلال الأشاعرة بدليل الحدوث لبيان امتناع قيام الحوادث به لاستحالة خلوه عنها، وبالتالي فهو حادث.

وقال: واعلم أن هذا المسلك ضعيف جدا.

ثم ذكر 3 مسالك أخرى للمتكلمين وأبطلها كلها، ثم ذكر ما يراه هو صوابا.

فهذه شهادة من أشعري كبير ببطلان هذا المسلك الذي يعد أشهر مسلك أشعري في هذا الباب.

إثبات الوحدانية.

بعد إثبات وجود الله يذكر أغلب الأشاعرة دليل وحدانيته[1] ولهم في ذلك عدة مسالك، أشهرها دليل التمانع.

---

(1) الإشارة (188) وغاية المرام (138) وتعليقات ابن التلمساني (128-345) وأبكار الأفكار (1/ 525) وبغية الطالب (286) وحاشية الدسوقي (62-214-215) والمطالب العالية (1/ 81-91) ولمع الأدلة (98) وتحفة المريد (86-87) وشرح السنوسية الكبرى (259) والعقيدة البرهانية للسلاجي (311).

وهو الذي اعتمد أبو الحسن الأشعري في اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (16).

قال الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 525): وعليه اعتماد أكثر أئمتنا.

وذكر الرازي في المطالب (2/ 91) أنه أقواها عند المتكلمين.

وقال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (290): واعتمدنا هذا الدليل في إثبات الوحدانية، وهو المسمى بدليل التمانع، لاعتماد أكثر الأئمة من أهل السنة عليه.

وحقيقته: وهو أنه لو فرض وجود إلهين فأراد أحدهما فعلا وأراد الآخر عدمه لزم إما وقوعهما فيجتمع النقيضان، أو عدم وقوعهما فيرتفع النقيضان، وكلاهما باطل، أو وقوع أحدهما فلا إلهية للآخر.

أما الآمدي في غاية المرام (138-139) فقد جنح إلى خطأ هذا المسلك قال: لكن منشأ الخبط ومحز الغلط في هذا المسلك، إنما هو في القول بتصور اجتماع إرادتيهما للحركة والسكون وليس ذلك مما يسلمه الخصوم، ولا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين، وتعلق الإرادة منهما حالة الانفراد، أن تتعلق بهما حالة الاجتماع، ووزانه ما لو قدرنا إرادة الحركة والسكون من أحدهما معا فإنه غير متصور، ولو جاز تعلقها بكل واحد منهما منفردا، وليس هذا إحالة لما كان جائزا في نفسه، فإن ما كان جائزا هو إرادته منفردا. والمحال إرادته في حال كونه مجامعا. وبهذا يندفع قول القائل: إن ما جاز تعلق الإرادة به حال الانفراد جاز تعلقها به حالة الاجتماع، إذ الاجتماع لا يصير الجائز محالا. وهذا الكلام بعينه في الإرادة هو أيضا لازم في صفة القدرة، وأما القول بأن عجز أحدهما يستدعي عجزا قديما ومعجوزا عنه فيلزم مثله في القدرة، فإن القادر قادر بقدرة قديمة، فإن استدعى العجز قدم المعجوز عنه، وجب أن تستدعي القدرة قدم المقدور.

المبحث الثاني: أول واجب على المكلف

اختلف الأشاعرة في أول واجب على المكلف إلى أقوال[1]:

الأول: قيل هو المعرفة[2].

وهو قول الأشعري، ونسبه الإيجي في المواقف (32) للأكثر، فقال: فالأكثر على أنه معرفة الله.

وهو اختيار ابن العربي فيما نقله السنوسي عنه في شرح أم البراهين (79).

الثاني: النظر الموصل إلى المعرفة.

قاله أبو إسحاق الإسفرايني. ويروى عن الأشعري كذلك.

وهو اختيار السنوسي في شرح الكبرى (11-19).

وحكى الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 92) وجوب النظر عن أكثر أصحابه الأشاعرة والمعتزلة وقال: أجمعت الأمة من المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى، ووجوب معرفة الله تعالى لا يتم إلا بالنظر.

وقال الجويني في الإرشاد (29): والنظر الموصل إلى المعارف واجب.

---

(1) انظر تحفة المريد (54) والمواقف (32) والمحصل (136) وتعليقات ابن التلمساني (57) وبغية الطالب (155) وشرح الكبرى (19) وشرح الوسطى (47-48) وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (23).

(2) حكى الدسوقي في حاسيته (70) ثلاثة أقوال في وجوب المعرفة:

1- واجبة وجوب الفروع سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا، فمن قلد كان مؤمنا عاصيا.

2- واجبة وجوب الفروع إن كان فيه أهلية للنظر، فمن قلد وعنده أهلية فهو مؤمن عاص. ومن قلد وليس عنده أهلية فليس بعاص.

3- واجبة وجوب الأصول، فمن قلد فهو كافر. وصحح الدسوقي الثاني.

وقال في الشامل (27): النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله واجبان.

ونسبه (ص 31) للمحققين.

وسيأتي قريبا معنى النظر عند القائلين به.

الثالث: القصد إلى النظر.

ويعزى للقاضي أبي بكر الباقلاني.

قال الجويني في الشامل (32): وقال الأستاذ أبو بكر الباقلاني: أول واجب على المكلف إرادة النظر، إذ الإرادة تتقدم على المراد.

وهو اختيار الشيرازي في الإشارة (181)، وابن فورك[1] وينسب للإمام الرازي كما في تعليقات ابن التلمساني على معالم أصول الدين (57) وبغية الطالب (155).

نعم الذي في كتب الرازي القول الثاني كما تقدم، فلعل له قولين.

ونقله أحمد بن محمد التلمساني في بغية الطالب (155) والسنوسي في شرح الكبرى (19)[2] عن الأستاذ، وأظنهما واهمين في ذلك، فمذهبه الذي تقدم.

وبين الباجوري في تحفة المريد (54) حقيقة هذا القصد فقال: أي: تفريغ القلب عن الشواغل.

وقال السنوسي في شرح الكبرى (19) وشرح الوسطى (47): أي: توجيه القلب إليه بقطع العلائق المنافية له.

الرابع: أول واجب جزء من النظر.

---

(1) المواقف (32).

(2) وفي شرح الوسطى نقله عن الأستاذ وإمام الحرمين.

قاله القاضي الباقلاني.

الخامس: واختار آخرون الجمع بين هذه الأقوال.

فاختار الباجوري في تحفة المريد (54) الجمع بين هـذه الأقـوال فجعـل أول واجب مقصدا: المعرفة، وأول واجب وسيلة قريبة: النظر، ووسـيلة بعيـدة القصد إلى النظر.

واختار الآمدي (1/ 108) قال: إن كان المقصود ببيان أول واجـب ممـا هو مقصود في نفسه فهو المعرفة، وإن كان المقصود بيان أول واجب وإن لم يكـن مقصودا لنفسه فهو إرادة النظر أو دوام الشك (في)[1] الله تعالى.

واعتبر الإيجي في المواقف النزاع لفظيا (32) فقال: والنزاع لفظي إذ لـو أريد الواجب بالقـصد الأول فهـو المعرفـة، وإلا فالقـصد إلى النظـر، وإلا فـإن شرطنا كونه مقدورا فالنظر، وإلا فالقصد إلى النظر.

وكذا قال الرازي (136): وهو خلاف لفظي.

وقال الجـويني في الـشامل (32): فـاعلموا أن الكـلام في هـذا الفـصل يؤول إلى العبارات، وفيها التنازع، ولا يتأكد في المعاني.

وإلى هذا ذهب ابن التلمساني في تعليقاته على معالم أصول الدين للرازي (57) أنه لا خلاف بين هذه الأقوال المتقدمة، ومما قال: لأنهم إنما أرادوا أن ذلك أول واجب امتثالا وأداء، والمعرفة هي أول واجب خطابا وطلبا، فإن هؤلاء إنما أوجبوا ذلك لأنه طريق لحصول المعرفة، وهو من فعل المكلـف ومـا لا يتوصـل إلى الواجب إلا به، وهو مقدور للمكلف فهو عندهم واجب فـلا خـلاف إذا في المعنى.

---

(1) سقطت من الأصل.

ونحوه قرره ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (155) والسنوسي في شرح الكبرى (19).

السادس: الشك.

قال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (155): ونُسب إلى ابن فورك من أهل السنة وأبي هاشم من المعتزلة.

وكذا نقله السنوسي في شرح الوسطى (48) عن ابن فورك والمعتزلة[1].

حقيقة النظر الواجب عند الأشاعرة.

اقتفى الأشاعرة أثر المعتزلة في مسألة إيجاب النظر ولهذا كان يقول أبو جعفر السمناني الأشعري: إنها من بقايا الاعتزال عند أبي الحسن الأشعري.

قال زروق في شرح عقيدة الغزالي (204): وقال ابن أبي جمرة[2]: نقل الباجي[3] عن شيخه السمناني أن القول بأن أول الواجبات النظر والاستدلال مسألة من الاعتزال تعنت في المذهب على من اعتقدها. **انتهى**.

يشير رحمه الله إلى أن مسألة إيجاب النظر من أصول المعتزلة التي لم يتمكن الأشعري من التخلص منها رغم منابذته لآراء الأشاعرة وشدة حرصه على إبطال مذاهبهم.

---

(1) وانظر باقي المذاهب في بغية الطالب، وحكى الباجوري في تحفة المريد (54) 12 قولا في ذلك، تقدم منها ما يخص المذهب الأشعري.

(2) في المطبوع: حمزة. والصواب ما ذكرت. وكذلك هو في الجيش والكمين لمحمد بن شقرون الوهراني (63).

(3) في المطبوع: الناجي. والصواب ما ذكرت. وكذلك هو في الجيش والكمين لمحمد بن شقرون الوهراني (63).

وقال محمد بن شقرون الـوهراني في الجـيش والكمـين (63): هـي مـن مسائل المعتزلة أدخلت في المذهب السني وثبتت فيه.

ورغم أن مسألة وجوب النظر أُثِرت عن الأشـعري نفـسه كـما في مجـرد مقالاته (284) ومتقدمي أصحابه كـابن البـاقلاني في الإنـصاف (29) ، إلا أن النظر عندهم نظر بعيد عن مفهوم النظر عند كثير مـن المتـأخرين، فـالنظر عنـد هؤلاء نظر فلسفي محض، كما سيأتي قريبا.

فلنذكر بعض عبارات متقدمي الأشاعرة في معنى النظر الذي أطلقـوه، وأنه نظر يستند إلى النظر في الآيات والمخلوقات بخلاف المتأخرين.

قال ابن فورك في مجـرد مقـالات الأشـعري (15): وكـان يقـول (أي: الأشعري): إن المعرفة بالله تعالى طريقه الاكتساب والنظر في آياته، والاسـتدلال عليه بأفعاله.

وقال ابن الباقلاني وهو أحد متقدمي الأشاعرة في الإنصاف (22): وأن يعلم أن أول ما فرض الله عز وجل على جميـع العبـاد النظـر في آياتـه والاعتبـار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته. **انتهى**.

فالنظر عنـدهم نظـر في آيـات الله ومخلوقاتـه. ولا ريـب أن هـذا النظـر مطلوب شرعا. ودلت عليه نصوص الكتاب والسنة بما لا نطيل بجلبها، لكـن لم تدل النصوص على أن هذا هو أول واجب على العبيد، وأنه لا يصح إيمان مـن لم ينظر.

حقيقة النظر عند متأخري الأشاعرة:

عرف الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 65) النظر بقوله: النظر عبارة عـن تصرف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيـب لتحـصيل ما ليس حاصلا في العقل. **انتهى**.

قلت: فليس النظر عندهم هو التفكر المذكور في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ الرعد: ٣ .

وقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ۝٢٠ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ الروم: ٢٠ - ٢١... إلى آخر الآيات، وقوله: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١ ﴾ الذاريات: ٢٠ - ٢١. وقوله: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ الجاثية: ١٣

وقوله: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝٢٠ ﴾ الغاشية: ١٧ - ٢٠.

ولا هو المنصوص عليه عند أئمتهم المتقدمين، بل هو نظر خاص، وهو النظر المنطقي المجرد.

وقد عقد السنوسي في شرح الكبرى فصلا خاصا لبيانه وذكر طرقة ابتداءا من (ص 70)، وكلها تدور على مسألة الحدوث والإمكان، وأطال في ذكر المقدمات المنطقية.

وقال فيها (11): وحقيقة النظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم، وكذا عرفه البيضاوي وغيره.

ونحوه ص (12).

وصرح ص (61) أن المقصود بالنظر هو العقلي، وقال في صدد تمحله في رد كلام للقاضي الباقلاني يخالف ظاهره كلامه: أي فمن ليس بعارف كالمقلد ونحوه فليس بمؤمن عند الله سبحانه وتعالى.

وعرفه الرازي في المحصل بقوله (121): النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخر.

وقال في معالم أصول الدين (93): حاصل الكلام في النظر هو أن يحصل في الذهن علمان يوجبان علما آخر، فالمتوصل بذلك الموجب إلى ذلك الموجب المطلوب هو النظر، وذلك الموجب هو الدليل، وفسر الدسوقي في حاشيته (75) النظر بأنه المركب من مقدمات يقينية.

وقال (ص 81) عن قول ابن العربي: فلا بد عندنا أن يعلم كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد. قال الدسوقي: أي: قطعي، وهو البرهان المركب من مقدمات يقينية.

وبين الباجوري معنى النظر بعبارة أوضح فقال في تحفة المريد (55): ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بترتيبهما إلى علم مجهول كترتيب الصغرى مع الكبرى في قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه موصل للعلم بحدوث العالم المجهول قبل ذلك الترتيب.

وزاد الأمر وضوحا فقال (59): والأصل أنك تثبت أولا حدوث الأعراض بمشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود وعكسه فتقول: الأعراض شوهد تغيرها من عدم إلى وجود وعكسه، وكل ما هو كذلك فهو حادث ينتج أن الأعراض حادثة ثم تثبت حدوث الأجرام واستحالة القدم عليها بملازمتها للأعراض الحادثة فتقول: الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة وكل ما كان كذلك فهو حادث ويستحيل عليها القدم، فينتج أن الأجرام حادثة ويستحيل عليها القدم. انتهى.

وقد قدمت سلفا بيان مسألة الحدوث والإمكان التي أجمع أكثر الأشعرية على أنها المسلك الصحيح لإثبات وجود الله، وقد أطال الدسوقي في

حاشيته على أم البراهين (196-199) في بيان حقيقة الحدوث والإمكان التي هي حقيقة النظر عندهم.

وبين قبل هذا حقيقة النظر بكلام مختصر فقال في حاشيته (84) بأن تقول في نفسك: العالم حادث وكل حادث له صانع، فينتج لك أن العالم له صانع.

ثم بين أنه ليس المراد بهذا الذكر فقط، بل لا بد من الفهم، فقال (84): المراد بسرده عليه ذكره له مبينا له وجه الدلالة كأن يقال له: العالم حادث، وكل حادث له صانع، ويبين له وجه الدلالة حتى يعرف أنه ينتج. وليس المراد بسرده ذكر، لفظ الدليل فقط، ولا كان مقلدا في الدليل فليزم المحذور السابق في إلزام التصديق بما لا تعلم صحته، إذ لا فرق في التقليد بين الدليل والمدلول، وقوله: "في ساعة المراد" بها القطعة من الزمان.

ثم تكلم الدسوقي عن إيجاب النظر قبل الإيمان فقال (87): ودعاؤه في أول الرسالة الخلق إلى النظر دون الإيمان دليل على أن النظر مطلوب أولا، وحينئذ فلا يصح القول بوجوب الإيمان قبل النظر.

وهذه زلة كبيرة من الدسوقي رحمه الله، انظر كيف قرر وجوب النظر قبل الإيمان، فالواجب عنده على كل من أراد الدخول في الإسلام النظر أولا ثم الإيمان، والنظر عنده هو ترتيب أدلة عقلية لتنتج دليل وجود الصانع.

فاقرأ عافاك الله ما ذكره الدسوقي رحمه الله، فكلامه يحتاج معه اللبيب الفطن إلى التركيز التام والنظر وإعادة النظر لفهمه واستيعابه، فكيف بجماهير المسلمين الذين هم الغالبية العظمى للأمة؟ الذين لا تصل مداركهم لفهم تأصيلات الأشاعرة وتقريراتهم في مسائل النظر.

وهل هذا هو الشرط لصحة الإيمان؟ وهل هو البرهان الذي لا يصح إيمان العوام إلا به؟ وهل هذا هو حقيقة ما بعث النبي ﷺ به؟ ولماذا أهمله ﷺ بالذكر مع أهميته البالغة هذه؟

وكيف بين ﷺ أحكام الطهارة والوضوء والحجاب والواجبات والمستحبات، ولم يبين هذا الحكم الهام الذي اختلف في إيمان من لم يعرفه كما سيأتي بيانه قريبا.

ورحم الله أبا جعفر السمناني الأشعري الذي قرر أن إيجاب النظر من بقايا الاعتزال عند أبي الحسن الأشعري.

ومن أئمة المعتزلة الذين صرحوا بأن أول واجب هو النظر: القاضي عبد الجبار في كتابه "شرح الأصول الخمسة" (15-37).

وإيجاب هذا النظر المعين وأن المعرفة متوقفة عليه خلاف مذهب السلف، بل خلاف دعوة الأنبياء جميعا فليس في الرسل من قال لقومه: إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق، فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه، فلم يكلفوا أولا بالمعرفة، ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة، إذ كانت قلوبهم تعرفه وتقربه، وأول ما أوجبه الله على نبيه ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ العلق: ١ ، ولم يقل انظر واستدل حتى تعرف الخالق، وكذلك أصحابه أول ما خوطبوا بها[1].

وأول ما دعا إليه النبي ﷺ شهادة أن لا إله إلا الله، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله.

(1) الفتاوى (16/ 329).

رواه البخاري (1/ 25) ومسلم (1/ 22) وابن حبان (1/ 175-219) والدارقطني (1/ 232) والبيهقي (3/ 92-367).

ورواه البخاري (3/ 2786) ومسلم (1/ 21) عن أبي هريرة بلفظ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه، وحسابه على الله.

فأخبر النبي ﷺ أن أول واجب هو الشهادتان، لا النظر ولا القصد إلى النظر ولا المعرفة، كما يقول الأشاعرة.

وعن ابن عباس أن معاذا قال: بعثني رسول الله ﷺ قال: إنك تأتي قوما من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله. فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة. فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم. فإن هم أطاعوا لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب.

رواه البخاري (2/ 1425) (4/ 4090) ومسلم (1/ 19).

وفي رواية للبخاري (6/ 6937): فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى.

وبوب عليه ابن منده في الإيمان (1/ 379): ذكر أول ما يدعى إليه العبد وهو التوحيد والمعرفة ثم الصلوات الخمس ثم الزكاة.

فهذا معاذ بن جبل أمره النبي ﷺ بدعاء أهل الكتاب من اليهود والنصارى أولا إلى الشهادتين، لا النظر ولا القصد إلى النظر ولا المعرفة، كما يقول الأشاعرة.

وقال أبو المظفر السمعاني في الانتصار لأهل الحديث: وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسسوا: فإنهم قالوا: أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري عز وجل، وهذا قول مخترع لم يسبقهم إليه أحد من السلف وأئمة الدين[1].

وجعل النبي ﷺ أن النطق بالشهادتين أمان من النار: عن عبادة بن الصامت أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله حرم الله عليه النار.

رواه مسلم (1/ 29) والترمذي (4/ 2638) وأحمد (5/ 318) والنسائي في الكبرى (6/ 277) وابن حبان (1/ 202) وعبد بن حميد (186).

وعن أنس بن مالك: أن النبي ﷺ قال لمعاذ بن جبل: ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صدقا من قلبه إلا حرمه الله على النار.

رواه البخاري (1/ 128) ومسلم (1/ 32) وأبو يعلى (6/ 3228).

وكأن الدسوقي أحس بضعف التقرير السابق واستشعر وهاءه فقال في حاشيته (87): وفي قوله: "دعا الخلق أولا إلى النظر" الخ مخالفة لما ذكره العلامة ابن حجر في شرح العباب من أنه قد تواترت الأخبار تواترا معنويا على أنه ﷺ لم يزد في دعائه المشركين على طلب الإقرار بالشهادتين والتصديق بمدلولهما، بل اكتفى بها دون ذلك كما في حديث معاوية بن الحكم في الأمة السوداء التي أراد عتقها فقال لها النبي ﷺ: أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال لها: من أنا؟ فقالت: رسول الله. قال: اعتقها فإنها مؤمنة. **انتهى**.

ومن أشد الأشاعرة تحمسا لإيجاب النظر قبل الإيمان السنوسي في سائر كتبه، ومما قال في شرحه على أم البراهين (83): أما القول بوجوب الإيمان قبل

---

(1) الحجة للأصبهاني (2/ 120) وصون المنطق للسيوطي (171).

المعرفة فضعيف[1]. ونقل قبل هذا المذهب عن ابن العربي (82) واستحسن كلامه (87).

واستحسن كذلك كلامه في أن طلب من لم ينظر الإمهال لينظر لا يمهل إلا مقدار سرد الدليل عليه وإلا كان معاندا (83-84-87).

فإن كان ممن يخالط المسلمين فلا يمهل أصلا (85).

تأمل رحمك الله ما أشد هذه القسوة والتعنت على من يريد الدخول في الإسلام أنه إن طلب مهلة لينظر لا يمهل إلا مدة سرد الدليل عليه، وقد تقدمت حقيقة هذا الدليل وأنه لا يكتفي بذكره بل لا بد من فهمه.

هذا حكمه عندهم إذا كان هذا الذي يريد الدخول في الإسلام ممن لم يخالط المسلمين. فإن كان من خالط المسلمين فلا يمهل أصلا.

ونشير هنا إلى أن السنوسي رحمه الله بين أن المراد بالدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين هو الدليل الجملي، ولا يشترط معرفة النظر على طريقة المتكلمين من تحرير الأدلة وترتيبها ودفع الشبهة الواردة عليها ولا القدرة على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجملي الذي حصلت به الطمأنينة (ص88-87).

ورغم هذا الاحتراز الذي احترزه السنوسي إلا أن هذا لا ينجيه من الشناعات المذكورة عن الأشاعرة في هذا الباب.

لأن هذا الدليل الجملي يصعب بل يستحيل على أكثر الناس فهمه فضلا عن معرفة ترتيبه عقليا على طريقة الاستدلال ليفضي إلى معرفة.

---

(1) علق الدسوقي على هذا بقوله: أي: باطل.

فإيجاب هذا النظر ولو كان مجملا كما يقول السنوسي[1] مما لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا يعرف عن علماء السلف كما قدمت، بل هو من بقايا الاعتزال عند أبي الحسن الأشعري رحمه الله.

وقرر السنوسي في شرح الكبرى (63) أن معرفة الأدلة ليس خاصا بهذا الباب بل جميع أبواب الإيمان، قال: لأن معرفته جل وعلا بل ومعرفة جميع عقائد الإيمان إنما هي بالبراهين، والبراهين لابد وأن تنتهي إلى مقدمات ضرورية، وإلا لزم التسلسل، ولم تنتج القطع الذي كلفنا به في العقائد.

وكذا قال الباجوري في تحفة المريد (31-32) قال: فيجب على كل مكلف من ذكر أو أنثى وجوبا عينيا معرفة كل عقيدة بدليل ولو إجماليا.

والحاصل أن الأشعرية لم يكتفوا بإيجاب النظر بل زادوا عليه فزعموا أن هذا أول واجب على المكلف وأن الإيمان لا يصح دونه، أو يصح مع الإثم والفسق[2].

وجنح أكثر المتأخرين منهم إلى إيجاب النظر في الأعراض وأنها لازمة للأجسام وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وإبطال حوادث لا أول لها.

ومن أعظم ما وجه للأشعرية من انتقاد بخصوص مسألة وجوب النظر أمران:

---

(1) ونقل السنوسي في شرح الكبرى (27) عن الآمدي والفهري وابن رشد عدم وجوب معرفة الدليل التفصيلي بل يكتفي بالمجمل.

(2) لأنهم اختلفوا في إيمان المقلد من غير نظر كما سيأتي فبعضهم حكم بكفره وبعضهم بفسقه، وقيل: مؤمن، وقيل غير هذا. نعم عند الأشعري ليس كافرا لقول الدسوقي في شرحه على أم البراهين (82): وأصل الشيخ قيل هو أن النظر ليس شرطا في صحة الإيمان، وإنما هو شرط في الخروج من الإثم.

قلت: وأما على رأي من قال بكفره فالنظر شرط في صحة الإيمان.

الأول: إن النبي ﷺ لم يطلب في حال الدعوة من أحد النظر ولا المعرفة ولا القصد إلى النظر ولا غيرها، بل كان يكتفي من الناس بالشهادتين مع حداثة القوم بالشرك وانتشار الكفر وقلة المعرفة بين الناس آنذاك بالله وبما يجب له[1].

لو كان النظر واجبا لبينه النبي ﷺ لأمته، ولم يترك شيئا تتوقف معرفة الله عليه دون بيان.

وكيف يعقل أن يفصل النبي ﷺ أحكام الطهارة والحيض والنفاس ولا يذكر شيئا من النظر وأحكامه، وهو على رأي الأشاعرة واجب لا تتم معرفة الله إلا به.

ولم يعرف عن الصحابة والتابعين وأتباعهم أهل القرون المفضلة الخوض في مسائل الكلام وتفاصيل النظر، ولو خاضوا في ذلك لنقل عنهم، وكيف تنقل عنهم الألوف المؤلفة من الفتاوي والآراء الفقهية في شتى المجالات وفي أغلب الأحكام الواجبة والمستحبة والجائزة ولا تنقل عنهم كلمة واحدة في علم هو أهم العلوم وأولاها بالبحث والنظر، ولو كان النظر واجبا ويفضي إلى معرفة الله لكان أشرف الناس بعد الأنبياء وأعلمهم بالله أولى بمعرفته وبنقله وتعليمه.

وقد اعترف الفخر الرازي ببعض ما تقدم فقال: الصحيح عندنا أن المقلد من أهل النجاة، وإلا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين، إذ نعلم بالضرورة أن أكثرهم لم يكن عالما بهذه الأدلة[2].

---

(1) وذهب بعض الأشاعرة إلى أن الكلام إنما هو في الكافر الأصلي المعاند المجبور على الإقرار، أما من أراد الدخول في الإسلام فلا نقول له حتى تنظر بل نقول له: أسلم ثم انظر، لأن ذلك أدعى له إلى النظر كما في حاشية الدسوقي (82).

(2) شرح السنوسية الكبرى (47).

والأشعرية يقرون بأن قولهم خلاف مذهب السلف والعلماء المتقدمين المشهور لهم بالخيرية، فقد نقل ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (155) مذاهب الناس في أول واجب ومنها الأشعرية، ونقل مذهب السلف فقال: وقيل: الإيمان بالله، وهو مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة. **انتهى**.

وجمهور الأشعرية على فساد مثل هذا الإيمان:

قال ابن التلمساني في تعليقاته على معالم أصول الدين (58): أما من زعم أن أول واجب هو الإقرار بالله ورسوله عن عقد مطابق وإن لم يكن علما فباطل. **انتهى**.

بل ذهب بعضهم إلى كفر معتقده كما سيأتي.

والثاني: إن الشائع عند الأشعرية في حقيقة النظر أنه النظر في الأعراض وأنها ملازمة للأجسام وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وأكثر الناس لا يصلون إلى درك هذا النظر وفهمه فكيف يتوقف الإيمان عليه، بل قد اعترف بعضهم بأنه لا يكاد يفهم حقيقة النظر إلا القلة من متكلميهم فما بالك بمن دونهم! فالقول بوجوبه تكليف بما لا يطاق، لأن أكثر الناس وخصوصا عوامهم لا يطيقون النظر.

وممن علمته من الأشاعرة نازع إخوانه في هذا الباب العلامة الجويني في كتابه النظامية فقط دون سائر كتب، فقد اعترف رحمه الله بصعوبة اشتراط معرفة الأدلة فقال (267): ولو امتحن الملقبون بالإمامة فضلا عن العوام بدلالة قاعدة واحدة لبقوا فيها حيارى.

ثم صحح الجويني المعرفة ولو لم تكن عن أدلة، وأن الله لم يكلف عباده معرفة الأدلة (266-267).

ويظهر الجويني في كتابه النظامية أكثر اعتدالا وإنصافا وقربا من مذاهب السلف، وهو من أواخر مؤلفاته، وستأتي معنا أقوال له في هذا الكتاب في مسائل الصفات وغيرها يخالف فيها إخوانه الأشاعرة، بل يخالف نفسه في سائر كتبه.

وحيال هذه المسألة بالذات أي مسألة النظر نرى أن ما قرره في النظامية يخالف ما قرره في الإرشاد فقد تكلم عن حقيقة النظر ووجوبه (25 فما بعد) ثم أردف ببيان حدوث العالم (39 فما بعد) وبين إثبات الصانع (49 فما بعد).

ومن الأشعرية كذلك الذين انتقدوا إيجاب النظر على كل الناس، الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد (**8-9-10**). واحتج بأنه لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف. وقسم الناس حيال هذه المسألة إلى أربعة فرق.

وفي تضاعيف بيان الأشاعرة لمسألة الحدوث والإمكان معارضات ومناقشات وردود وإبطال للرد، ولا يخلو مستدل منهم من إبطال استدلال غيره، وقد ضربت الصفح عن تتبع ذلك، واكتفيت بالتنبيه عليه إجمالا، بل هذا ليس شيئا خاصا بهذا المبحث، وقد طال تتبعي لكتب الأشاعرة فلم أر استدلالا اتفقوا عليه إلا نادرا، وما يعتقد هذا أنه هو الحق الذي لا ينبغي غيره يعده غيره من أبطل الباطل، وخصوصا في الأدلة التفصيلية للعقائد. ولو أني لا أرى لذكره فائدة لسردت من ذلك أشياء يتعجب من وقوعها ممن يدعون أنهم أهل العقل والتفكير السليم.

وسأتكلم في المبحث الموالي عن حكم المقلد عند الأشعرية وأنهم اختلفوا فيه بين مكفر ومفسق وغير ذلك، لارتباطه الوثيق بمسألة إيجاب النظر، لأن التقليد هو عدم النظر، فكل من لم ينظر في الأدلة العقلية فهو مقلد مختلف في إيمانه ولو آمن بقلبه ولسانه والتزم أحكام الشريعة.

المبحث الثالث: حكم إيمان المقلد

تقدم معنا أن جمهور الأشاعرة أوجبوا النظر على المكلف[1]، واختلفوا في حكم تارك النظر.

وتارك النظر عندهم هو المقلد.

فمن تعلم العقائد ولم ينظر في أدلتها فهو مقلد عندهم[2]، وجمهورهم على عدم جواز التقليد.

وقد عزا ابن العربي القول بأنه تعالى يعلم بالتقليد إلى المبتدعة، كما في شرح السنوسي على أم البراهين (76) ثم نقل كلامه، وعبارته: ولا يصح أن يقال: إنه تعالى يعلم بالتقليد، كما قال جماعة من المبتدعة (78) ، إلى أن قال ابن العربي: فثبت أن طريقه النظر، وهو أول واجب عن المكلف، إذ المعرفة أول الواجبات، ولا تحصل إلا به.

وقال: ومع أنا نقول إن المعرفة واجبة، وأن النظر الموصل إليها واجب، فإن بعض أصحابنا يقول: إن من اعتقد في ربه تعالى الحق وتعلق به اعتقاده على الوجه الصحيح في صفاته فإنه مؤمن موحد، ولكن هذا لا يصح في الأغلب إلا لناظر، ولو حصل لغير ناظر لم نأمن أن يتخلخل اعتقاده فلابد عندنا أن يعلم كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد ولا ينفعه اعتقاده إلا أن يصدر عن دليل علمه بذلك.

---

(1) ونسب السنوسي في شرح أم البراهين (75) لغير الجمهور القول بأنه ليس بواجب، وسمى منهم: ابن أبي جمرة والقشيري وأبا الوليد بن رشد والغزالي.

(2) قال الباجوري في تحفة المريد (32): وأما من حفظ العقائد بالتقليد فقد اختلف فيه... إلى آخر كلامه.

فلو اخترُم وقد تعلق اعتقاده بالباري تعالى كما ينبغي وعجز عن النظر فقال جماعة منهم: إنه يكون مؤمنا.

وإن تمكن من النظر ولم ينظر، قال الأستاذ أبو إسحاق يكون مؤمنا عاصيا بترك النظر. وبناه على أصل الشيخ أبي الحسن. فأما كونه مؤمنا مع العجز والاخترام فظاهر إن شاء الله تعالى. وأما كونه مؤمنا مع القدرة على النظر وتركه فقوله فيه نظر عندي، ولا أعلم صحته الآن.

كل هذا نقله السنوسي عن ابن العربي واستحسنه (ص87).

وحاصل كلام الأشاعرة في هذا الباب أنهم اختلفوا في حكم إيمان المقلد[1]:

1) فقيل: كافر.

وهو ظاهر كلام ابن العربي كما في حاشية الدسوقي (81-82).

وهو قول السنوسي في الكبرى والوسطى وشرح أم البراهين. وشنع في شرح الكبرى على القول بكفاية التقليد.

ونقله في شرح الوسطى (32) عن الجمهور قال: وهذا القول الثالث (أي كفره) هو مذهب جمهور المتكلمين[2]. ونحوه ص (34).

---

(1) تحفة المريد (32-50) وشرح الوسطى (32) وشرح الفجيجي (57) وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (21).

(2) وللأشاعرة اضطراب في حكاية الإجماع والخلاف في كفر المقلد، وقد حاول الدسوقي الجمع بين هذا الاختلاف فقال في حاشيته (74): ويكون ما ذكره إمام الحرمين من عدم الخلاف في كفر المقلد طريقة، والذي قبله من جريان الخلاف فيه طريقة أخرى. فلأهل هذا الفن طريقتان: طريقة تحكي الخلاف في إيمانه وكفره، وطريقة تحكى الاتفاق على كفره. كذا قرره شيخنا العلامة العدوي. انتهى.

قلت: وهذا كلام لا تحرير فيه، بل الصواب أن الأشاعرة اختلفوا في كفر المقلد ومن حكى الإجماع لم يطلع على قول مخالفه.

وقال في شرح أم البراهين (75): والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح[1]، مع التردد في كونه شرطا في صحة الإيمان أو لا، والراجح أنه شرط في صحته.

وقال السنوسي في شرح الكبرى (27) بعد أن ذكر أقسام الاعتقادات: واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد، فالذي عليه الجمهور، والمحققون من أهل السنة[2]كالشيخ الأشعري والأستاذ والقاضي وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه، وقد حكى غير واحد الإجماع عليه، وكأنه لم يعتد بخلاف الحشوية وبعض أهل الظاهر.

وقال (29): وبالجملة فالذي حكاه غير واحد عن جمهور أهل السنة ومحققيهم أن التقليد لا يكفي في العقائد.

وقال ابن الحاجب في عقيدته: ولا يكفي التقليد في ذلك على الأصح.

قال أحمد بن محمد بن زكري التلمساني شارحا في بغية الطالب (189): فيعني أن التقليد على القول الأصح لا يكفي في علم التوحيد، وهو مذهب الحذاق من الأشاعرة كالقاضي والأستاذ والإمام، وهو الحق الذي لا شك فيه، لأن التقليد ترك المعرفة، وترك المعرفة حرام، فالتقليد حرام.

وقال السنوسي في شرح الوسطى (34): وقال إمام الحرمين في شامله: من مات بعدما مضى من الزمان ما يسعه من النظر ولم ينظر فهو كافر، وإن مات

---

(1) كلا الذي دل عليه الكتاب والسنة خلاف هذا، وهو وجوب الإيمان نظر أو لم ينظر.

(2) يقصد الأشاعرة.

قبل مضي ما يسع ذلك مع عدم شغله ذلك الزمان بما يسعه هو مختار في ذلك ففي كفره قولان للقاضي، والأصح كفره[1].

وهذا القول مفرع عن الأول ولا يخالفه، وظاهر كلامه أنه مذهب إمام الحرمين في الشامل.

والسنوسي من أكثر الأشعرية تطرفا في مسألة إيمان المقلد، ونقل كلاما للقرافي فيه غلو شديد لم أر للأشعرية مثله، بل ولا لأحد من علماء المذاهب الأخرى، بل لا أتصور عاقلا يقول به.

قال السنوسي رحمه الله في شرح الوسطى (51): قال القرافي على ما رأيته في نقل بعض المشايخ عنه[2]: وقد شدد صاحب الشرع في عقائد أصول الدين تشديدا عظيما[3]، بحيث أن الإنسان لو بذل جهده، واستفرغ وسعه في رفع الجهل عنه في صفة من صفات الله أو في شيء مما يجب اعتقاده من أصول الدين، ولم يرتفع ذلك الجهل عنه فإنه آثم كافر على المشهور من المذهب. **انتهى**.

فتأمل ما أشد هذا القول تطرفا وغلوا، لم أتصور أن يصدر عن عالم مثل القرافي: رجل بذل وسعه وجهده في فهم صفة ولم يستطع فهمها كافر بالله العظيم.

---

(1) ونقل السنوسي في شرح أم البراهين (72 فما بعد) عن الجويني تقسيم المكلفين إلى أربعة أقسام: فمن عاش بعد البلوغ زمنا يسعه للنظر فيه ونظر لم يختلف في صحة إيمانه، وإن لم ينظر لم يختلف في عدم صحة إيمانه. ومن عاش بعده زمانا لا يسعه النظر وشغل ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من بعض النظر لم يختلف في صحة إيمانه، وان أعرض عن استعمال فكره فيما يسعه ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه النظر ففي صحة إيمانه قولان، والأصح عدم الصحة.

(2) هو في كتابه الفروق الفرق 94 (2/ 595).

(3) لم يشدد صاحب الشرع تشديدا عظيما، بل العقيدة الصحيحة سهلة ميسرة يفهمها كل عربي. وإنما شدد على الناس أهلُ الكلام المذموم.

بل زاد القرافي غلوا فقال (51-52): فإن تكليف المرأة البلهاء المفسدة المزاج في الأقاليم المنحرفة عما يوجب استقامة العقل كأقاصي بلاد السودان وأقاصي بلاد الترك، و﴿وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ ومع ذلك فهم مكلفون بدقائق أصول الدين ودلائل التوحيد ومخلدون بالجهل في النار. **انتهى**.

انظر ماذا يفعل الكلام بأهله.

ثم بين السنوسي أنه يتأكد تعليم العوام براهين العقائد وأدلتها فقال في شرح الوسطى (76): فلأن يجوز تعليمها العقائد مشروحة بأدلتها التي تسعها عقولهم أحرى. بل يتعين في حقهم ذلك، لأن التكليف بمعرفة عقائد الإيمان بالنظر الصحيح لا فرق فيه عند المحققين بين العامي وغيره... إلى آخر كلامه.

وقرر السنوسي نفس الشيء في شرح الكبرى، وشنع على الرازي في قوله بإيمان المقلد فقال (47): وقد أساء الفخر الأدب في حقهم، وهي خلسة اختلسها الشيطان منه فقال: الصحيح عندنا أن المقلد من أهل النجاة، وإلا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين إذ نعلم بالضرورة أن أكثرهم لم يكن عالما بهذه الأدلة، فانظر هذه المقالة ما أشنعها. وله زلات في العقائد معروفة نبه عليها ابن التلمساني وغيره.

بل ذهب السنوسي في عجائبه أبعد من هذا فقال (52): ويخشى على صاحبها (أي: حرفة التقليد في عقائد الدين وعدم معرفة الأدلة) الشك عند عروض الشبهات ونزول الدواهي المعضلات كالقبر ونحوه مما يفتقر فيه إلى قول ثابت بالأدلة وقوة يقين وعقد راسخ لا يتزلزل لكونه نتج عن قواطع البراهين.

ثم استمر في غلوه إلى أن نقـل عـن ابـن دهـاق في شرح الإرشـاد قولـه (53): وهذه الفتنة، فتنة القبر، لا ينجو منها مـن أخـذ في دينـه بالتقليـد وتـرك النظر في أدلة الرسالة والتوحيد.

ثم نقل عنه أن هذا من نوع النفاق الذي لا ينجو صاحبه.

وقد قدمت غير مرة أن مرادهم بمعرفة الأدلة: الأدلة المنطقية العقلية لا الأدلة الشرعية.

بل ذهب السنوسي إلى أبعد من هذا فقال (54): يعني أن تصميم المقلـد على الحق وعدم رجوعه عنه، ولو نشر بالمناشير، وكثرة عبادتـه لا يـدل عـلى أنـه على بصيرة من دينه... إلى آخر كلامه. أي: ولو فعل كل هذا فإن لم يعرف الأدلة العقلية فلا عبرة بثباته على الإسلام وكثرة عبادته.

وقال (55): وأما من زعم أن الطريـق بـدءا إلى معرفـة الحـق: الكتـاب والسنة، ويحرم ما سواهما، فالرد عليه أن حجتيهما لا تعرف إلا بالنظر العقلي.

وأيضا فقد وقعت فيهما ظواهر من اعتقدها على ظاهرها فقد كفـر عنـد جماعة وابتدع...

ولا يقال: لعل السنوسي يقصد المعرفة العامة بالأدلة فاسـمع إليـه مـاذا يقول: (57): إذ معلوم قطعا أن عقائد الإيمان ليست كلها ضرورية، بل منها مـا يفتقر إلى دقيق النظر.

إلى أن قال: ونحن قد شاهدنا كثيرا ممن لم يأخذ في هذا العلم، وله نجابة في غيره من العلوم لا يحسنون العقائد تقليدا فضلا عن أن يحسنوها بـالنظر، بـل وشاهدنا كذلك بعض من أخذ في هذا العلم ولم يتقنه. **انتهى**.

وهذا أغرب من كل ما تقدم، إذا كان علماء نجباء في علوم ولا تقبل منهم عقائدهم، بل وبعض من خاض في هذا العلم لا تقبل منه، فما بالك بعوام الناس. وهم أكثر الخلق.

وزاد فأكد هذا المعنى بقوله (59): وبالجملة فأهل النظر لم يصلوا كلهم إلى الحق، وإنما وصل القليل فكيف من لم ينظر؟

ولما رأى السنوسي أن كثيرا من علماء السنة وبعض الأشعرية المعتدلين صنفوا مصنفات في العقائد وأخلوها من الأدلة العقلية المنطقية، ورأى أن ذلك يَكِر على ما أصله في هذا الباب من الأساس، استجمع أنفاسه واخترع تخريجا عجيبا للخروج من هذا الإشكال:

فذكر أن علماء السنة كابن أبي زيد وابن الحاجب وغيرهما ألفوا تآليف مختصرة مجردة عن الأدلة ليحفظها العامة ومن قصر عقله عن النظر ليرتقوا من معرفتها إلى البحث عن أدلتها، قال (59): فأرادوا من نصيحتهم أن ينقلوها من مرتبة يخشى عليهم فيها أن يكونوا على اعتقاد مجمع فيه على الكفر إلى مرتبة مختلف فيها، ولعلها تكون سلما إلى المعرفة. **انتهى**.

تأمل ما أشنع هذا الكلام، فمؤلفات ابن أبي زيد القيرواني الملقب بمالك الثاني وغيره المشتملة على أدلة الكتاب والسنة لتأسيس عقائد تدل على الكفر المختلف فيه.

وقد أكثرت النقل في هذا الفصل عن السنوسي لأنه فارس ميدان هذا الرأي الشاذ، بل نسبه إلى جمهور الأشاعرة كما تقدم.

وقد قيل إن السنوسي تراجع عن قوله هذا حسبما حكاه الدسوقي في حاشيته (ص 82)، لكن لا وجود لشيء من هذا الكلام في أي كتاب منشور من كتب السنوسي، ولم يذكر الدسوقي مكان تراجعه، والله أعلم.

وقد أكثر محمد بن شقرون الوهراني في الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين (55-64) من التشنيع على القائلين بكفر المقلد. ولم يستوعب الخلاف في حكم إيمان المقلد عند الأشاعرة.

2) القول الثاني: هو مؤمن عاص[1].

وهو اختيار عبد القاهر البغدادي في أصول الدين (254).

3) القول الثالث: هو مؤمن عاص إن كان فيه أهلية للنظر، وإلا فليس بعاص.

وصوب هذا الباجوري في تحفة المريد (50)، وهو رأي الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.

قال الدسوقي في حاشيته (82): والحاصل أن من اخترمته المنية قبل أن ينظر أو عجز عن النظر لبلادة فهو مؤمن، وإن تمكن من النظر بأن وسع الزمن النظر ولم ينظر ولم يخترم فهو مؤمن عاص عند الأستاذ، وكافر عند ابن العربي.

وممن يميل إلى اعتبار أهلية النظر الشريف أبو يحيى التلمساني (ت 826)، نقله السنوسي عنه في شرح الوسطى (49) وخلص في آخره إلى قوله: وأما ما منعوه من التقليد فإن ذلك في حق المتمكن من النظر والاستدلال، وإلا لزم تكليف المحال على ما قررناه.

---

(1) حكى الدسوقي في حاشيته (70) ثلاثة أقوال في وجوب المعرفة:

- واجبة وجوب الفروع سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا، فمن قلد كان مؤمنا عاصيا.
- واجبة وجوب الفروع إن كان فيه أهلية للنظر، فمن قلد وعنده أهلية فهو مؤمن عاص. ومن قلد وليس عنده أهلية فليس بعاص.
- واجبة وجوب الأصول، فمن قلد فهو كافر.

وصحح الدسوقي الثاني.

4) القول الرابع: إن قلد القرآن والسنة صح إيمانه وإلا فلا.

حكى هذا القول والذي بعده الباجوري في تحفة المريد (50).

5) **القول الخامس: هو مؤمن[1]، والنظر شرط كمال.**

وهو مذهب الرازي فقد قال: الصحيح عندنا أن المقلد من أهل النجاة وإلا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين، إذ نعلم بالضرورة أن أكثرهم لم يكن عالما بهذه الأدلة. شرح السنوسية الكبرى (47).

وقد أغضب هذا السنوسي كثيرا وشنع على الرازي غاية التشنيع وزعم أنه إنما قال هذا في موطن الموت، وهو موطن ضعف وتوارد الشبه وضعف الفكر وتشتته.

وقال (41): وقد يحتمل أن يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الولوع بحفظ آراء الفلاسفة وأصحاب الأهواء وتكثير الشبه لهم وتقوية إيرادها مع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تأليفه. ولقد استرقوه في بعض العقائد فخرج إلى قريب من شنيع أهوائهم، ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تآليفه. قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقري التلمساني رحمه الله ورضي عنه: من تحقق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير الشبه أشد منه في الانفصال عنها. وفي هذا ما لا يخفى... ونقل شعرا لابن تيمية في تأييد ذلك.

6) القول السادس: هو مؤمن ويحرم النظر.

حكاه الباجوري في تحفة المريد (50).

---

(1) ولمحمد بن شقرون المتأخر: الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين. العامة (2775 د) رجح فيه إيمان المقلد وشنع على من قال بكفره.

الفصل الثاني:

العقل والنقل عند الأشاعرة

وفيه مبحثان:

الأول: تقديم العقل على النقل

والثاني: قياس الغائب على الشاهد.

المبحث الأول: تقديم العقل على النقل

أجمع الأشاعرة على اعتماد الأدلة العقلية في المسائل العقدية، واعتبروها أدلة قطعية[1]، في حين هونوا من الاعتماد على الأدلة السمعية (الكتاب والسنة والإجماع) لأنها أدلة ظنية.

وأكثرهم لا يفرق بين القرآن والسنة ولا بين السنة المتواترة والآحاد، بل ولا الإجماع كذلك.

فكلها عندهم أدلة ظنية لا تفيد اليقين بل لا يجوز الركون إليها في الاستدلال.

بل ذهب السنوسي أبعد من هذا فقال في شرح أم البراهين (292): ولهذا قيل: إن أصول الكفر ستة...

وذكر السادس فقال: والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية.

وقال (ص 294): والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ طه: ٥ ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ الملك: ١٦ ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ ص: ٧٥، ونحو ذلك.

ووقف الآمدي في غاية المرام نفس موقف السنوسي من أدلة الكتاب والسنة، فقال (176): ولعل الخصم قد يتمسك ههنا بظواهر من الكتاب

(1) وشنع ابن دهاق على من سماهم الحشوية لتركهم النظر في العقليات وأنه بدعة. شرح السنوسية الكبرى (220).

والسنة وأقوال بعض الأئمة وهي بأسرها ظنية ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية، فلهذا آثرنا الإعراض عنها ولم نشغل الزمان بإيرادها.

وكرر (ص 191) نحوه. وذكر في مواطن عديدة أن النصوص ظنية وأن العمدة هو العقليات، انظر مثلا (117).

وذكر في أبكار الأفكار (1/ 295) أن الإجماع ليس بحجة في القطعيات، وعلله بقوله: وذلك لأن مستند كونه حجة لا يخرج عن الظواهر الخبرية والأمور الظنية وما نحن فيه من القطعيات فلا يكون حجة فيه.

وهو رأي ابن فورك كذلك.

قال زروق في شرح عقيدة الغزالي (52): قال الشيخ أبو بكر بن فورك رحمه الله: إذا تعارضت الأدلة العقلية مع الظواهر النقلية فإن صدقناهما لزم الجمع بين النقيضين، وإن كذبناهما لزم رفعهما، وإن صدقنا الظواهر النقلية وكذبنا الأدلة العقلية لزم الطعن في الظواهر النقلية، لأن الأدلة العقلية أصول الظواهر النقلية وتصديق الفرع مع تكذيب أصله يفضي[1] إلى تكذيبهما معا.

ووضع الرازي للاستدلال بالأدلة السمعية شروطا عشرة، تكر عليها بالإبطال جميعا وتمنع من الاستدلال بها منعا كليا، لأنه اشترط لها شروطا تعجيزية يتعذر وجودها في أقل من القليل من الأخبار، في حين نرى الرازي يطلق العنان للأدلة العقلية من غير قيد أو شرط.

قال في المحصل (142): الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وصحة إعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتقديم والتأخير وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح.

---

(1) في المطبوع: يقضي. ولعل الصواب ما أثبت.

إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقـل المـستلزم للقـدح في النقل لافتقاره إليه.

وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة. **انتهى**.

وتأمل الشرط العاشر وحده فهو كاف في إبطال كل دليـل سـمعي، أي: اشتراط عدم وجود معارض عقلي.

وكرر الرازي هذا الأمر في عدد من كتبه منها أساس التقديس والمطالب العالية (9/ 71 فما بعد) والأربعين (418)[1].

ومما قال (9/ 73): فثبت بهذه الوجـوه العـشرة أن الـدلائل اللفظيـة لا تفيد إلا الظـن، وظـاهر أن هـذه المـسألة يقينيـة، والتمـسك بالـدليل الظنـي في المطلوب اليقيني باطل قطعا.

وقرر في أساس التقديس (128) بكلام طويل أنه إذا تعارضت الدلائل العقلية والنقلية قدمنا العقلية، ومما قال: ولو جوزنا القـدح في الـدلائل العقليـة صار العقل متهما غير مقبول القول.

ولنقف وقفة قصيرة حول هذه المسألة الهامة والخطيرة فأقول:

أولا: الدلائل العقلية مختلف فيها كثيرا، بل ومتناقضة ومتضاربة.

فقد اتفق الفلاسفة وعلماء الكـلام بـشتى طـوائفهم عـلى الاعـتماد عـلى الدلائل العقلية دون النقلية، لكن الدلائل العقليـة عنـد الفلاسـفة غيرهـا عنـد علماء الكلام، بل وبين علماء الكلام خلاف عظيم، فما يراه الجهمية دلـيلا عقليـا قطعيا لا يراه المعتزلة كذلك بل هو عندهم سفسطة عقلية.

---

(1) واستثنى الرازي في المصدر الأخير إذا اقترن بالأدلة النقليـة أمـور عـرف وجودهـا بالأخبـار المتـواترة، فحينئذ تفيد اليقين.

وما يراه الأشاعرة قاطعا يدل على إثبات الصفات السبع مثلا يراه الجهمية والمعتزلة براهين ضعيفة وحججا سقيمة.

وما يراه المعتزلة أدلة عقلية قاطعة لوجوب خلق القرآن يراه الأشاعرة والماتريدية وغيرهم أدلة ضعيفة واهية.

وما يراه القدرية دلائل قطعية على نفي القدر وإثبات قدرة العبد يراه الجبرية سُخفا من القول وهجرا من الكلام.

وما يعتمده المرجئة والأشاعرة والماتريدية من أدلة عقلية قطعية لإثبات عقيدتهم في الإيمان والإرجاء يعده المعتزلة مذهبا مناقضا لصرائح العقول مصادما لقواطع الأدلة.

ومن القواطع العقلية عند المعتزلة استحالة رؤية ما ليس جسما مقابلا للرائي، والأشعرية وأهل الحديث يكذبوهم في ذلك ويبرهنون بأدلة نقلية وعقلية قطعية عندهم على إمكانية ذلك.

وذهب مثبتو الأحوال إلى أنه ثبت في صرائح العقول أن المعلومات ثلاثة: موجود ومعدوم، وليس بموجود ولا معدوم، وهو الحال.

ومعظم الأشاعرة وغيرهم على أنه ثبت بالأدلة العقلية القطعية أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم.

وهكذا في أشياء عديدة يطول تتبعها.

فأي قواطع عقلية يقصد الرازي؟ وعند من؟

وإذا تبين اضطراب الأدلة العقلية وتناقضها وجب الرجوع إلى دليل أقوى وأبعد من الاختلاف والتناقض.

ثانيا: الكلام في باب العقائد من علم الغيب الذي لا يعـرف حقيقتـه إلا الله. ولا يمكن معرفة تفاصيل ذلك إلا بالوحي فكيـف يعتمـد فيـه عـلى دليـل عقلي؟.

بل كيف يتحكم العقـل المحـصور في عـالم المـشاهدات والمحـسوسات والمرئيات في عالم الغيب؟.

فلا شك أن إقحام العقل في هذا الباب قدح في العقل ومعارضة صريحة للدلائل العقلية.

ولهذا لما أخرج العقـل عـن مجالـه الطبيعـي وهـو النظـر في المـشاهدات والمحسوسات جلب كل هـذا الاخـتلاف والتنـاقض، ونظـرة سريعـة في كتـب الفرق والمذاهب الإسلامية كالملل والنحل وغيرها تجد ما لا يعد ولا يحصى مـن التناقض والتعارض والاضطراب بين أرباب الكلام حتى أن المسألة الواحدة قد تجد فيها ما يزيد على 20 قولا، مع اتفاقهم جميعا على اعتماد الدلائل العقلية دون غيرها.

والمعتزلة الذين قالوا عن بكرة أبيهم: لا حجة إلا في العقل انقـسموا إلى (20) فرقة، يضلل بعضها بعض، وما يعتبره النظام قاطعا عقليا لا يراه الهاشمي ولا الجاحظ... وهكذا.

فما بالك إذا قارنا بين مذاهب المعتزلة مع مذاهب الأشعرية.

ولا نبعد كثيرا فالأشاعرة مع كونهم أكثر الفرق الكلامية وحدة وتناسقا فمطالعة بسيطة في هذا الكتاب تبين لك مبلغ الاختلاف والتناقض الموجود بـين أئمتهم.

فأي دلائل عقلية يعتمد عليها؟، وتقدم عـلى أخبـار الـوحي وكـلام الله ورسوله.

فتبين أن الاعتماد على العقل في هذا الباب قدح في العقل وفي النقل معا.

وبالتالي وجب الاعتماد على النقل في باب العقائد وحده دون غيره لأنها من باب الغيب التي لا يستطيع العقل درك تفاصيلها.

ولهذا السبب لما اعتمد علماء السلف على النقل وحده في باب العقائد قل أو انعدم الاختلاف بينهم، ولهذا سموا أهل السنة والجماعة لاجتماعهم على عقيدة واحدة.

ومتقدمو الأشاعرة أكثر اعتمادا على النصوص النقلية من المتأخرين، فمثلا كتب الأشعري وكتاب الإنصاف للباقلاني يغلب عليها الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، بخلاف كتب الرازي والآمدي ونحوهما.

وهذا القدر في هذا المكان كاف إن شاء الله تعالى، والأمر يحتمل أكثر وإسهابا أكبر. ونرجئه إلى الكتاب الثاني إن شاء الله تعالى.

ولنعد بعد هذه الوقفة مع كلام الرازي إلى كلام غيره في مسألة تقديم العقل على النقل.

قال الجويني في الإرشاد (150): وأما الأحاديث التي يتمسكون بها فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا.

وعد منها حديث النزول والقدم والصورة.

هكذا يقرر الجويني جواز الإضراب عنها جميعا، مع أن أحاديث النزول متواترة.

ولا يظن أن الجويني إنما يرد الأحاديث الآحاد فقط، بل أغلب الأشاعرة على أن الأدلة النقلية كتابا وسنة وإجماعا ظواهر ظنية.

وقد قال الجويني نفسه في الشامل (31): وإنما لم نعتصم في إثبات النظر بظواهر الكتاب والسنة لأن المقصد إثبات علم مقطوع به، والظواهر التي هي عرضة التأويل أن لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات.

وقال في الإرشاد (348): ثم الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه لعينه، وإنما سبيل إفضائه إلى العلم بالمخبر عنه استمرار العادات.

ونقل الدسوقي في حاشيته (76) عن ابن العربي قوله في علم العقائد: ولا يجوز أن يكون الخبر طريقا إليه وقال (أي: الدسوقي): قوله: ولا يجوز أن يكون الخبر أي الكتاب والسنة طريقا موصلة إليه.

وقال الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 476-477) عن أدلة إثبات العلو بعد أن ذكر عدة نصوص من القرآن والسنة (476-477) فأجاب عنها (479) بقوله: وأما الشبهة النقلية فمن باب الظواهر الظنية فلا تقع في مقابلة الأدلة العقلية اليقينية.

وأما الإيجي فاعتبر الآيات والأحاديث الموهمة للتجسيم في نظره كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ ... ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ ... ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ﴾ وغيرها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات، المواقف (272).

وقال (316) عن ظواهر الآيات والأحاديث التي فيها إثبات الفعل للعبد وأنه بمشيئته: وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها ووجب الرجوع إلى غيرها[1].

وللسنوسي تفصيل آخر في هذا الباب:

---

(1) واعتبر مرة في مكان آخر من المواقف (40) أن الأدلة النقلية تفيد اليقين لكن بشروط قال: والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات... نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظر.

فقد قسم في شرح الكبرى (269) الاستدلال بالعقل والنقل في مسائل التوحيد إلى أقسام ثلاثة:

الأول: ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي القطعي، وذلك كوجود الله وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وحياته وإرادته.

والثاني: ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالسمعي كالبعث وسؤال الملكين والصراط والميزان والثواب والعقاب والجنة والنار ورؤية الله وغيرها.

قال: لأن غاية ما يدرك العقل وحده من هذه الأمور جوازها.

الثالث: ما يصح الاستدلال عليه بالأمرين كإثبات سمعه وبصره وكلامه.

واختلف في معرفة الوحدانية، فقيل: من الثالث، وهو رأي إمام الحرمين والفخر الرازي.

وقيل: من الأول. وهو قول شرف الدين بن التلمساني.

وتابع السنوسي على هذا الرأي الدسوقي في حاشيته (195) والباجوري في تحفة المريد (44)، بل زاد الدسوقي (224) خلافا لأغلب الأشاعرة فقرر أن ظواهر الكتاب والسنة إذا كثرت تفيد القطع، وأما خبر الواحد فذكر أنه لا يجوز التعويل عليه (103).

وجنوح أغلب الأشاعرة إلى اعتماد الأدلة العقلية دون النقلية انعكس بوضوح على كتبهم، فتجدها شحيحة في النصوص السمعية، مثخنة بالنصوص العقلية.

فكتاب الرازي مثلا المحصل لا تكاد تقرأ فيه حديثا واحدا، وإذا ساق الأشاعرة النصوص السمعية أي الآيات والأحاديث فلأجل تسليط سهام

التأويل والتحريف عليها، أي إفراغها عن مدلولها أو لبيان أنها لا تصلح للاستدلال لأنها ليس أدلة قطعية.

واعتبر الجويني في الإرشاد (60) الكف عن التأويل مع إجراء الآيات على الظاهر يجر إلى اللبس والإيهام، واستزلال العوام وتطريق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون. **انتهى**.

انظر ما أبعد هذا الكلام من الإنصاف، كيف يكون الكتاب الذي هو مصدر العلم والهدي، والذي أنزله الله رحمة للعالمين وجعله نورا مبينا وصراطا مستقيما كيف يجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين كما قال الجويني عفا الله عنه.

بل أعظم اللبس والإيهام والاضطراب والتناقض في آراء المتكلمين المختلفة المتناقضة المتهالكة التي يهدم بعضها أسوار بعض، وينقض بعضها أصول بعض.

وغالب علماء الأشاعرة بضاعتهم مزجاة في علم الحديث ولا خبرة لهم بالنصوص النبوية ولهذا وقفوا منها موقفا سلبيا، فاسمع إلى الرازي مثلا ماذا يقول في أساس التقديس (128) قال: وهو أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبار منكرة، واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها. **انتهى**.

وما أبعد هذا القول عن الإنصاف والعدل التي قامت عليه السماوات والأرض، وما أغرقه في الظلم والاتهام بالباطل.

المحدثون الذين حفظ الله بهم الدين وحفظ بهم سنة سيد المرسلين لسلامة قلوبهم قبلوا ما وضعه الملاحدة لهم.

هكذا يصور الرازي جهابذة العلماء وكبار الحفاظ وشرف هـذه الأمـة كأنهم قطيع من السذج تنطلي عليهم أكاذيب الملاحدة.

وهذا ينادي على الرازي بقلة الاطلاع، بل بالجهل التـام بعلـم الحـديث وتاريخه الطويل في فضح الكذابين والوضاعين، ودونـك في المكتبـات عـشرات الكتب المصنفة في بيان كذب الكذابين ووضع الوضاعين تكلـم فيهـا المحـدثون عن الوضع والوضاعين وأحكامهم وطرق اكتشافهم بها يعد مفخرة لهذه الأمـة دون غيرها.

فإذا كان المحدثون لسلامة قلوبهم قبلوا هذه الأحاديث الموضـوعة كـما قال الرازي فلا يجب الوثوق بهم في شيء ولا يعتبر لهم قول. وهم قوم خليق بأن لا يسمع لهم قول ولا يحتفى لهم برأي.

ولكن الحقيقة أن الرازي لا تروق لفكره الذي تـسمم بـالمنطق اليونـاني وتلوث بأفكار الفلاسفة كثـير مـن الأحاديـث الـصحيحة المتـواترة فـسعى إلى اختراع هذه الأضحوكة التي يسخر منها الطلبة الصغار قبل الكبار.

وفي ختام هذا المبحث أشير إلى مسألتين هامتين:

الأولى: إن الأدلة النقلية يجـب تأويلهـا عنـد الأشـاعرة لتوافـق الأدلـة العقلية، لأنها أدلة في نفس الأمر، والأدلة العقلية لا تقبل التأويل.

قال الرازي في المحصل (365): الظواهر المقتضية للجسمية والجهـة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعيـة التـي لا تقبـل التأويـل. وحينئـذ إمـا أن يفوض علمها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف... وإما أن يشتغل بتأويلها على ما هو قول أكثر المتكلمين. **انتهى**.

فالعمدة عندهم هي الأدلة العقلية، وأما نصوص الوحي من الكتاب والسنة فإن وافقت الأدلة العقلية عندهم فبها ونعمت، وإلا يجب تأويلها لتوافقها.

الثانية: إن منشأ غلط علماء الكلام في هذا الباب أنهم يتصورون وجود عقول مجردة عن الذوات والمحيط والبيئة، تتسم بالحق المطلق والمعرفة التامة (اللانسبية).

ويظنون أن هذه الأدلة العقلية تنفك عن العاقل الذي عقلها.

ويستحيل وجود أدلة عقلية بدون من تعقلها، وهو الذي حكم بكونها قطعية.

ومن طبيعة العاقل القصور والخطأ والتوهم.

وبالتالي فكل الأدلة العقلية متأثرة بمنشئها ومتصورها.

فالعقل الذي نشأ في وسط بيئة شيعية تتكون له قناعات في نصرة أصول الشيعة يعتبرها أدلة قطعية لا يراها من نشأ في بيئة سنية أو في بيئة ينشط فيها المذهب الاعتزالي أو الفلسفي، وهكذا.

نعم هناك قواطع عقلية متفق عليها بين الجميع، وإنكار الجميع سفسطة.

لكن هذه القواطع لا تنافي ما دلت عليه أدلة الكتاب والسنة في حق الرب من الأسماء والصفات، ولا يوجد دليل عقلي قاطع يدل على نفي ذلك كما يظنه الأشاعرة.

والخلل يأتي من جهة توهم معارضة الأدلة العقلية للأدلة النقلية، أو من جهة ادعاء أن القاعدة الفلانية دليلا عقليا قطعيا، مع كونها ليست كذلك.

لأن الأدلة العقلية نتاج عقول قاصرة محدودة الفهم جاهلة بالعواقب متأثرة بمحيطها وبيئتها كما قدمت، بخلاف الأدلة السمعية فهي أدلة متلقاة بالوحي من عند رب العالمين الذي هو أعلم بنفسه وبخلقه.

ولا ينقضي عجبي ممن يزعم الانتصار للأدلة العقلية ويقحمها في عالم لا مدخل للعقل فيه، وهو عالم الغيب وما يجوز لله وما لا يجوز من الأسماء والصفات، وأنه قد دلت الأدلة العقلية القطعية على أن الله يستحيل أن يتصف بكذا وكذا.

ولهذا أقول إن السلف الصالح كانوا أسعد الناس بوضع العقل في موضعه الصحيح.

وحجة الأشاعرة في أن العقل أصل النقل أنه لا يثبت وجود الصانع وصفاته ودلالة المعجزة على صدق الرسل إلا بالدلائل العقلية القاطعة، ولا يمكن إثبات هذه المطالب بالنقل للدور الممتنع، وتكذيب الدلائل العقلية لتصحيح الدلائل النقلية تكذيب للأصل لتصحيح الفرع، وتكذيب الأصل يوجب تكذيب الفرع، فتصحيح النقل بتكذيب العقل يوجب تكذيبهما فيكون ممتنعا، فلم يبق إلا تقديم العقل.

وهذا الاحتجاج فيه نظر من وجوه عديدة:

فالعقل الصريح المقطوع به المتفق عليه لا يعارض النقل الصحيح، وأصل الإشكال هو توهم وجود المعارضة.

والأشاعرة لما أصلوا أصولا باطلة وتوهموها قطعية صار كل معارض لها في نظرهم يجب تأويله.

وقد تقدم أن بينت أنه اتفقت كلمتهم على استحالة قيام الحوادث بذاته، واعتبروا أن لها أدلة عقلية حتى صارت مقطوعا بها، ثم جعلوا الصفات التي

أثبتها السلف كالاستواء والنزول والضحك حوادث، وبالتالي يستحيل اتصاف الله بها، لأن الله لا تقوم به الحوادث.

فعندهم تعارض العقل والنقل هنا فوجب تقديم العقل.

وينازع الأشاعرة في هذا التأصيل من جهتين:

أولا: لا تعارض بين العقل الصحيح الصريح وبين النقل الصحيح. فالله متصف بالصفات التي أخبر بها عن نفسه أو أخبر رسوله بها كالاستواء والنزول والضحك كما يليق بجلاله بكيفية لا تشابه الحوادث، وبالتالي فلا مجال للحديث عن استحالة قيام الحوادث بذاته.

لأن المثبت أثبت هذه الصفات ونفى مماثلتها للحوادث، فكيف يقال: إن ذلك يستلزم قيام الحوادث بذاته؟.

وثانيا: إن قصدنا بالحوادث أن الله يحل بذاته بعض مخلوقاته فلا ريب أن جميع الطوائف تنفي هذا، وأنه يستحيل قيام الحوادث بذاته. لكن إن كان المراد أن الله يتصف بصفة الاستواء والنزول كما يليق بجلاله وعظمته ولا يشبه صفات المخلوقين فلا محذور في إثبات هذا، وإن سماه الأشاعرة حوادث. مع أن الواجب هو إطلاق الألفاظ الشرعية التي وردت في القرآن والسنة وتجنب هذه الألفاظ المحدثة.

هذا ما تيسر في هذا الجزء، فالقصد الآن عرض أقوال الأشاعرة أنفسهم. وفي الكتاب الثاني "بين السلف والأشاعرة" سأزيد المسألة بسطا بحول الله وقوته.

المبحث الثاني: مسألة قياس الغائب على الشاهد

أجمع الأشاعرة مبدئيا على بطلان قياس الغائب على الشاهد بمعنى أنه لا يجوز قياس غائب على ما ثبت عندنا في الشاهد، لعدم تكافئ العلة في الجهتين.

واتفق على هذا كل العقلاء من سائر الطوائف، وقد نقل الرازي الإجماع على ذلك[1].

لكن المطالع لكتب الأشاعرة العقائدية يرى حضور هذا الأصل في أغلب أصول المذهب وفي أغلب الأدلة العقلية التي يحتجون بها.

وأكثر استدلال الأشاعرة في تقرير عقائدهم إنما هو باعتماد هذا الأصل الباطل.

بل منشأ ضلال الجهمية والمعتزلة وسائر الطوائف هو من اعتماد هذا الأصل.

فالجهمية نفت الأسماء والصفات لأن إثباتها للرب عندهم يستوجب التشبيه بالمخلوقات، فقاسوا إثبات الأسماء والصفات لله على إثباتها للمخلوقات، فاستلزم ذلك عندهم نفي الأسماء والصفات.

وهكذا فعل المعتزلة عندما أثبتوا الأسماء ونفوا الصفات.

وهكذا فعل الأشاعرة عندما أثبت أغلبهم سبع صفات ونفوا الباقي.

وقد تفطن لهذا بعض الأشاعرة واعترفوا بذلك:

فقال الشهرستاني في نهاية الأقدام (274): قال المتكلمون: الطريقة المختارة عندنا في إثبات الصفات الاستدلال بالدلائل التي نجدها في الشاهد.

---

(1) بغية الطالب لابن زكري التلمساني (205).

وقال عبد الرحمن المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (90): ولابد في إثبات الصفات الأزلية من أصل تقدم ذكره، وهو أن يعلم أن طريق إثبات الصفات اعتبار الغائب بالشاهد بجامع يجمع بينهما.

ولما ذكر الآمدي في غاية المرام (46) طريقتهم في إثبات السبع، وهي باختصار: العالم جائز وجوده وعدمه، فما خصصه بالجواز يجب أن يكون مريدا له قادرا عليه عالما به. وإذا ثبت كونه قادرا مريدا عالما وجب أن يكون حيا، إذ الحياة شرط هذه الصفات، ويلزم من كونه حيا أن يكون سميعا بصيرا متكلما.

قال الآمدي متعقبا: واعلم أن هذا المسلك ضعيف جدا، فإن حاصله يرجع إلى الاستقراء في الشاهد والحكم على الغائب بما حكم به على الشاهد، وذلك فاسد. فهؤلاء ثلاثة علماء أشاعرة اعترفوا بذلك.

وكل كتب الأشاعرة تذكر أن اتصاف الله بالسمع والبصر واجب، وإلا لاتّصف بضدهما من العمى والخرس[1] لأن من ليس بسميع فهو أخرس، ومن ليس ببصير فهو أعمى.

لكن هذه أحكام معروفة في الشاهد، أي: ما نراه نحن ونشاهده فكيف يقاس الرب الذي هو في عالم الغيب بذلك؟

ولما أراد السنوسي أن يذكر دليلا على التفرقة بين السمع والبصر والعلم ولم يجد معتمدا يعول عليه إلا هذه القاعدة الفاسدة، فاستدل على تغايرهما عند الله بتغايرهما في الشاهد.

قال: وليس أحدهما عين الآخر كما أنهما في الشاهد كذلك، والعلم بتغايرهما في أنفسهما وبزيادتهما على العلم ضروري في الشاهد، فإنك تعلم الشيء

(1) نهاية الأقدام (268) وحاشية الدسوقي (187-224). وسيأتي الحديث عن ذلك بتوسع في باب الأسماء والصفات.

ثم تسمعه أو تبصره فتحس ضرورة هـذا الانكـشاف الحاصـل بـالعلم المتعلـق بذلك الشيء، وإن اجتمع تعلقهما به في زمن واحد.

وكذا يحس ضرورة أن الانكشاف المريد الحاصل من أحدهما ليس عـين الانكشاف الحاصل بالآخر.

وهكذا فعل الباجوري في تحفة المريد (123) ، حيث استدل عـلى تغـاير السمع والبصر والكلام والعلم بأنها متغـايرة لغـة، فالـسمع حاسـتها الأذن[1]، والبصر حاستها العين، وهكذا، قال: وإذا ثبت أنها متغايرة لغـة كانـت متغـايرة شرعا. وبالجملة فكنه كل واحدة غير كنه الأخرى، ونفوض علم ذلك لله تعالى.

ولما ذكر دليل وجوب الحياة له تعالى قال (101): الله المتـصف بالقـدرة والإرادة والعلم، وكل من كان كذلك تجب له الحياة.

وهكذا فعل الجويني في لمـع الأدلـة (94) حيـث أثبـت الحيـاة والعلـم والقدرة، وقال: فإنا ببداهة العقول[2]نعلم استحالة صدور الأفعال من العـاجز عنها، وكذلك يستيقن كل لبيب أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة عـلى أحـسن ترتيب ونظام وإتقان وإحكام لا تصدر إلا من عالم بها...

وإذا ثبت كون صانع العالم عالما قادرا فبالاضطرار[3]يعلم كونه حيـا، إذ يستحيل أن يتصف بالعلم والقدرة ميت أو جماد، وتجويز ذلك مراغمـة وعنـاد. **انتهى**.

فأثبت القدرة ثم العلم ثم الحياة بقياس الغائب على الشاهد.

---

(1) إنما نعلم ذلك في الشاهد.

(2) إنما ثبت هذا في الشاهد للمخلوقات.

(3) هذا الاضطرار علمناه في الشاهد فقط.

ويلاحظ في النصوص الأخيرة أن الباجوري استند في ذلك إلى اللغة وصاحب لمع الأدلة عبر ببداهة العقول، ومرة قال: بالاضطرار. وكلها ألفاظ لإخفاء حقيقة واحدة ألا وهي أن ذلك ثابت في عالم الشهادة، فرأى أصحابها أن التعبير بتلك الألفاظ يبعد عنهم شَبَح قياس الغائب على الشاهد.

وقد استشعر الآمدي خطأ أصحابه في قياسهم الغائب على الشاهد في إثباتهم للصفات فقال في أبكار الأفكار (1/ 188): اعلم أن هذه الحجة مما يضعف التمسك به جدا، فإن حاصلها يرجع إلى الاستقراء في الشاهد وإلحاق الغائب بالشاهد بقياس التمثيل، وقد سبق إبطاله في الفصل السابع من الباب الثاني في الدليل.

ونقل الآمدي (1/ 189) أن غيره كذلك استشعر ضعف هذا المسلك فقال: ولما تخيل بعض الأصحاب ضعف هذه الطريقة لم يستند في إثبات أحكام الصفات عند ظهور الإتقان في الكائنات، وكذا في إثبات الصفات عند ثبوت أحكامها إلى غير الضرورة ودعوى البديهية دون إلحاق الغائب الشاهد، وهو بعيد أيضا.

ولما ذكر صفة الحياة، ذكر لهم ثلاثة مسالك في إثباتها وزاد هو رابعا: أحدها، وهو الأشهر عندهم، حتى إن أغلبهم لا يذكره إلا هو، وهو أنه إذا ثبت كونه عالما قديرا مريدا فهذه الصفات لا تقوم إلا بمن هو حي. قال (1/ 345): وهو ضعيف لما سبق من إبطال إلحاق الغائب بالشاهد. **انتهى**.

وكل ما تقدم لنا في هذا المبحث إنما هو في أدلة الإثبات عندهم، وكما لاحظنا أن عمدة الإثبات هو قياس الغائب على الشاهد. وهو قياس باطل كما صرح به الأشعرية أنفسهم.

وأما من حيث النفي، فهذه القاعدة أوضح وأجلى وأظهر، فكل صفة تنفيها الأشاعرة فبناء على هذا الأصل المجمع على بطلانه عندهم.

ولنذكر أمثلة قليلة توضح هذا وأرجئ التوسع في ذلك إلى باب الأسماء والصفات.

فالرازي مثلا في أساس التقديس (96) جعل ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ طه: ٣٩، يقتضي أن يكون موسى عليه السلام مستقرا على تلك العين ملتصقا بها مستعليا عليها.

وهذا من قياس الغائب على الشاهد.

وعمدة الأشاعرة في نفي الحرف والصوت هو اعتماد هذا الأصل كذلك، كما سيأتي تفصيله في محله، وقد فسر الدسوقي الصوت في حاشيته (147) بأنه انضغاط الهواء وانحباسه.

قلت: وهذا صوت المخلوقين، ولا ريب في بطلان اتصاف الرب به، لكن من أثبت الصوت لله أثبته كما يليق بجلاله مع تنزيهه عن مشابهة المخلوق.

ومن نفاه قاس الغائب على الشاهد.

ومن أثبت الأسماء والصفات لله كما يليق بجلاله وافق الكتاب والسنة وإجماع السلف، ولم يخالف دليلا عقليا.

ومن نفاها خالف الكتاب والسنة وإجماع السلف وقاس الغائب على الشاهد، وهو باطل بصرائح العقول بل باعتراف الأشاعرة.

ونفيهم للاستواء إنما باعتماد هذا الأصل لأنهم قالوا: إن ذلك يستلزم التحديد والتجسيم وحلول الحوادث به.

وهذا إنما هو استواء المخلوق، فكيف يقاس الخالق بالمخلوق؟

فاتضح أن الأصـل الـذي أجمـع الأشـاعرة وغـيرهم عـلى بطلانـه هـو عمدتهم المركزية في إثبات أو نفي كثير من العقائد.

الفصل الثالث: الأسماء والصفات

هذا الفصل من أكثر الأبـواب أهميـة في بـاب العقائـد وأكثرهـا تـشعبا وتفريعا، وعليه مدار أكثر الخلافات بين الفرق المختلفة، وقد أولاهـا المـصنفون في العقائد أهمية زائدة على باقي الأبواب.

ولم تخرج الأشعرية عن هذا الإطار، بل هي أكثر الفـرق بحثـا وتعرضـا لتفاصيله وتفريعاته.

وكان الناس قبل ظهور الأشعرية لا يعرفون إلا أربعة مذاهب كـبرى في باب الأسماء والصفات، وهي: قول السلف وأهل الحديث بإثبات كـل الأسـماء والصفات الواردة في الكتاب والسنة، ورأي الجهمية القـائم عـلى نفـي الأسـماء والصفات جميعا، ورأي المعتزلة على اختلاف مشاربها في إثبـات الأسـماء ونفـي الصفات. ورأي الكلابية في إثبات سبع صفات.

فلما جاء الأشعري تبنى رأي الكلابية وانتصر له، وكـان قبـل هـذا عـلى مذهب المعتزلة، لكن خالفهم ورد عليهم وتبرأ منهم.

والمتأمل في كتاب مجرد مقالات الأشعري لابـن فـورك الـذي جمـع فيـه أقوال أبي الحسن الأشعري يرى أن هذه الأقوال نقلت عنـه وكتبهـا في مؤلفاتـه خلال هذه الفترة.

ولم يكتف الأشعري بما وجد عند الكلابية، بل زاد عليهم أشـياء كثـيرة، سيأتي ذكر بعضها بعد الفراغ من الصفات السبع.

ثم في أواخر حياته صنف تصانيف يسير في مجملها على أصـول مـذهب السلف وعلى رأسهم الإمام أحمد رحمه الله كالإبانة ورسالة إلى أهل الثغر.

بل وحتى كتاب مقالات الإسلاميين فهو موافق بإجمال لعقيدة السلف.

نرجع بعد هذه التوطئة لما كنا بصدده من بيان عقيدة الأشاعرة في الأسماء فأقول والله الموفق:

اتفق جل الأشاعرة على إثبات الأسماء الحسنى لله تعالى وعلى إثبات سبع صفات[1] هي العلم والإرادة والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام[2]. وأنها زائدة على الذات[3].

واختلفوا فيما عدا ذلك.

وقد تقدم معنا في الفصل الأول أن الأشاعرة قعدوا قاعدة في باب إثبات وجود الله لزمتهم بلوازم اضطرتهم إلى القول بها في باب الأسماء والصفات. وذلك أنهم لإثبات حدوث العالم ووجود الله قالوا: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهذا العالم لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

ثم اعتقدوا أن إثبات الصفات الفعلية كالاستواء والنزول يعني إثبات حوادث تحل بذات الله. فقالوا: هذا محال، لأن إثبات هذه الصفات لله يعني أنه محل للحوادث، وما كان محلا للحوادث فهو حادث، وبالتالي يتعين نفي هذه الصفات. وقد مر الجواب عن هذا في الفصل الأول.

---

(1) والصفة عندهم كما في غاية المرام (133) قال: وأما معتقد أهل الحق فالصفة هي ما وقع الوصف مشتقا منها، وهو دال عليها.

(2) واختلفوا في أخص وصف الإله، فقيل: هو القدرة على الاختراع كما قال الأشعري والرازي في بعض كتبه.

وقيل مجهول لنا، وهو قول إمام الحرمين والقاضي والرازي في بعض كتبه. وعند المعتزلة هو القدم. شرح الكبرى (196).

وقال ابن التلمساني في تعليقاته (222): فالأقرب في ذلك الوقف، وهو وقف حيرة لا وقف بت، كما قال الإمام.

(3) ذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة إلى أن ذات الله تعالى معلومة للبشر. وذهب القاضي وإمام الحرمين والغزالي وابن الحاجب والرازي في أكثر كتبه إلى أنها غير معلومة لهم. بغية الطالب (242) والمحصل (439) وتعليقات ابن التلمساني (335).

من عادة الأشاعرة تفسير بعض الصفات بوجه مستشنع يضطر معه القارئ إلى تأويلها، وهذا منهج مطرد عندهم في كل الصفات التي نفوها، ولنضرب مثالا لذلك:

قال الجويني في تأويل صفة النزول في الإرشاد (151): ولا وجه لحمل النزول على التحول وتفريغ مكان وشغل غيره، فإن ذلك من صفات الأجسام ونعوت الأجرام. وتجويز ذلك يؤدي إلى طرفي نقيض: أحدهما الحكم بحدوث الإله، والثاني: القدح في الدليل على حدوث الأجسام. **انتهى**.

وحمل النزول على هذا المعنى باطل لأنه من باب قياس الغائب على الشاهد. والموافق لظواهر الشرع وصرائح العقول أن يقال: الكلام في باب الأسماء والصفات من علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، فالواجب ترك الظواهر على ماهي عليه وحملها على ما يليق بالله تعالى مع تنزيهه عن مشابهة الأجسام.

فلو قلنا مثلا: الله ينزل لا كنزول الأجسام الذي يقتضي تحولا وتفريغ مكان، وإنما هو نزول يليق بجلال الله وعظمته. فما هو المحذور حينئذ؟

وسنقسم الكلام حول هذا الموضوع للمباحث التالية:

المبحث الأول: الأصول التي بنى عليها الأشاعرة عقيدتهم في الأسماء والصفات.

والمبحث الثاني: أقسام الصفات عند الأشعرية.

والمبحث الثالث: الأحكام الثابتة للصفات.

والمبحث الرابع: الصفات السبع عند الأشاعرة.

والمبحث الخامس: الصفات الزائدة على السبع.

المبحث الأول: الأصول التي بنى عليها الأشاعرة مذهبهم

يمكن إرجاع مذهب الأشاعرة في الأسماء والصفات إلى أصلين كبيرين:

الأصل الأول: وجوب التنزيه.

الأصل الثاني: المبالغة في نفي التشبيه.

وهذان الأصلان متداخلان، ويكمل أحدهما الآخر، لأن وجوب التنزيه معناه تنزيه الله عن النقائص والعيوب والآفات، ومنها مشابهة الله لخلقه.

وأهم ركن عندهم هو الثاني أي نفي التشبيه ولهذا قال الجويني في الشامل (166): اعلموا أرشدكم الله أن من أعظم أركان الدين نفي التشبيه.

ومدار هذين الأصلين على النفي، ولهذا يغلب على المذهب الأشعري في باب الأسماء والصفات النفي والسلب، فتأمل مثلا قول ابن التلمساني في تعليقاته على معالم أصول الدين للرازي (308): فكما قامت البراهين على وجود واجب لذاته ليس بجوهر ولا عرض منزه عن الأين والمتى والوضع والكيف والكم، وإن كل ما يخطر بالبال ويتوهم في الخيال فهو بخلافه، وأن حياته بغير مزاج وفعله بغير علاج، وأن علمه لا يوصف بضرورة ولا نظر، وإرادته لا عن فكر وتردد، وأنه يرى من غير حدقة ولا مقابلة، ويسمع من غير صماخ، ويتكلم بلا حرف ولا صوت. **انتهى**.

فتأمل كيف غلب على كلامه النفي والسلب أكثر من الإثبات.

مع أن الإثبات أدل على كمال الموصوف، بخلاف النفي والسلب فهو عدم محض لا كمال فيه لذاته.

وذكر الرازي في الخمسين في أصول الدين من (9/ ب) إلى (14/ ب) ما يستحيل في حقه تعالى كله سلوب ونفي فذكر تنزهه عن المكان والجهة والحيز وحلول الحوادث والتغير واللذات والآلام والألوان والطعوم والروائح وغيرها.

ومدار الأصلين السابقين عند الأشاعرة كما قلنا على النفي لأن التنزيه نفي، ونفي التشبيه نفي. ولهذا يكثر في كتب الأشاعرة وصف الله بالسلوب والنفي أكثر من وصف الله بالإثبات، فتجدهم يكثرون من قولهم: ليس بجوهر[1] ولا متحيز[2]، وليس بجسم[3]، ولا عرض[4]، ولا جهة[5]، وأنه منزه عن الاستقرار[6]، وأنه يمتنع قيام الحوادث به[7]، وأن ماهيته مخالفة للماهيات[8]،

(1) الغنية في أصول الدين لعبد الرحمن المتولي الشافعي (83) والرسالة التسعينية (20).

(2) المحصل (358) والاقتصاد (28) والإرشاد (58) والمطالب العالية (2/ 5) وأبكار الأفكار (1/ 442).

(3) الاقتصاد (28) والمطالب العالية (2/ 17) وأبكار الأفكار (1/ 447) والغنية في أصول الدين لعبد الرحمن المتولي الشافعي (80) والرسالة التسعينية (22).

(4) أبكار الأفكار (1/ 454) والغنية في أصول الدين لعبد الرحمن المتولي الشافعي (85) والرسالة التسعينية (23).

(5) الاقتصاد (29) والإرشاد (58) والنظامية (139) والتبصير (160) وشرح أم البراهين للملالي (67) والمحصل (363) والرسالة التسعينية (24).

(6) الاقتصاد (35).

(7) نهاية الأقدام (105-115) والمواقف (275) والمحصل (365) وأبكار الأفكار (1/ 455) والغنية في أصول الدين لعبد الرحمن المتولي الشافعي (81).

(8) المحصل (357).

وأنه غير مركب[1]، وأنه ليس فوق العالم ولا تحته ولا أمامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله[2]، وأنه مخالف للحوادث[3].

ومذهب الأشاعرة في هذا لم ينفردوا به، بل هو قول الجهمية والفلاسفة والمعتزلة قبلهم، بل لا شك أنهم تلقوه منهم، وقد حكى الرازي في المطالب (3/ 150) عن الفلاسفة أنهم أطبقوا على أن صفات الله إما سلوب وإما إضافات، قال: أما السلوب فكقولنا: إنه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بمتحيز، وأما الإضافات فكقولنا إنه جواد موجد مفصل.

وذكر ابن التلمساني في التعليقات (263-275) أن المعتزلة ردوا الصفات إلى السلوب والإضافات أو مركب منها[4].

واسمع إلى الشهرستاني ماذا يقول في نهاية الأقدام (103) : فمذهب أهل الحق أن الله سبحانه لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فليس الباري سبحانه بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان ولا قابل للأعراض ولا محل للحوادث[5].

وقد قدمت عن الجويني أنه جعل نفي التشبيه ركنا من أركان الدين. وهكذا يقول غيره وإن لم يصرحوا به.

---

(1) المحصل (358).

(2) شرح الكبرى (131).

(3) شرح السنوسي على أم البراهين (107).

(4) والفرق بين قول الفلاسفة والمعتزلة في نفي الصفات هو كما قال الدسوقي في حاشيته (182) أن المعتزلة يقولون: إنه عالم بذاته والفلاسفة يقولون إنه لا علم له أصلا، لا بالذات ولا زائد عليها.

(5) وانظر غاية المرام للآمدي (159).

ولا بد أن نقف هنا وقفة قصيرة مع الأشاعرة فنقول:

إن توحيد الأسماء والصفات يجب أن يجمع بين النفي والإثبات: نفي النقائص والعيوب وإثبات الكمالات.

والإثبات كما قدمت قريبا أدل على كمال الموصوف، فكلما كثرت كان ذلك أدل على كماله بخلاف النفي فهو عدم محض لا كمال فيه لذاته، ولهذا فطريقة القرآن الكريم هي التفصيل في الإثبات والإجمال في النفي. أما عند الأشاعرة فالغالب عليهم التفصيل في النفي والسلب كما قدمت قريبا.

فالقرآن مثلا مليء بالأدلة الدالة على الإثبات أكثر من اشتماله على أدلة النفي والسلب: كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ ﴾ البقرة: ٢٥٥ وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ التحريم: ٢ وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡقَدِيرُ ﴾ الروم: ٥٤ وقوله: ﴿ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ الإسراء: ١ وقوله: ﴿ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ البقرة: ١٢٩ وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ يونس: ١٠٧ وقوله: ﴿ إِنَّ بَطۡشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ﴿١٢﴾ إِنَّهُۥ هُوَ يُبۡدِئُ وَيُعِيدُ ﴿١٣﴾ وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلۡوَدُودُ ﴿١٤﴾ ﴾ البروج: ١٢ - ١٤ وقوله: ﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿١﴾ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴿٢﴾ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ ﴾ الحديد: ١ - ٣ وقوله: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلۡمُؤۡمِنُ ٱلۡمُهَيۡمِنُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ٱلۡمُتَكَبِّرُۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٢٤﴾ ﴾ الحشر: ٢٢ – ٢٤.

وإنما كانت صفات الإثبات في القرآن والسنة أكثر من صفات النفي، لأنها صفات كمال، فكلما كثرت ظهر كمال الموصوف.

أما صفات النفي فقليلة، ولا تأتي إلا عامة، كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ الشورى: ١١ وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ الإخلاص: ٤ ، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ مريم: ٦٥ ، وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ البقرة: ٢٢.

وأما النفي المحض فعدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، فكيف يكون كمالا، وقد قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ النحل: ٦٠، أي: الوصف الأكمل.

والحاصل أن طريقة القرآن هي الإجمال في النفي والتفصيل في الإثبات، وأما عامة علماء الكلام والفلاسفة فبعكس ذلك تماما: الإجمال في الإثبات والتفصيل في النفي.

المبحث الثاني: أقسام الصفات عند الأشاعرة

لابد قبل الحديث عن أقسام الصفات عندهم أن نتكلم عن مفهوم الحال عندهم نفيا وإثباتا لماله من علاقة وطيدة بهذه الأقسام.

عرفه الآمدي في الأبكار (2/ 605) بقوله: الحال عند القائل بها عبارة عن كل صفة إثباتية لموجود غير متصفة بأنها موجودة ولا معدومة.

وعرفها السنوسي في شرح الكبرى (172): وحقيقة الحال صفة إثبات لا تتصف بالوجود ولا بالعدم.

وعبارة تحفة المريد أوضح قال (109): وهي صفة لا موجودة ولا معدومة، بل واسطة بين الموجود والمعدوم.

إذن هو واسطة بين الوجود والعدم كما في المواقف (57) ، فأصحاب هذا القول عندهم ثلاثة أقسام:

1. وجود.
2. وعدم.
3. وواسطة بينهما، لا هي متصفة بالوجود ولا بالعدم.

ومن الغريب أن بطلان هذه الواسطة لا يكابر فيها عاقل، وهي تشبه المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، ومع ذلك ذهب إلى إثبات الحال جماعة من الأشعرية، وأكثر المتكلمين على نفي الأحوال.

قال الباجوري في تحفة المريد (109): والمختار عند المحققين لا حال، وأن الحال محال.

وقال الآمدي في أبكار الأفكار (2/ 604): فالذي عليه اتفاق أكثر الأئمة من أصحابنا وقدماء المعتزلة القول بنفي الأحوال، وأثبتها أبو هاشم[1] ومن تابعه من متأخري المعتزلة والإمام أبو المعالي وجماعة من أصحابنا.

وأما القاضي أبو بكر فقد تردد قوله في نفيها وإثباتها، فقال تارة بالنفي وتارة بالإثبات. **انتهى**.

فإذن، نفى الأحوال أكثر الأشعرية، وممن نفاه أبو الحسن الأشعري. وأثبتها: أبو المعالي الجويني، وكلامه في الشامل (21) والإرشاد (92).

ونقل الجويني نفسه في الإرشاد (92) عن جمهور المتكلمين إنكار الأحوال.

والظاهر من عبارة نهاية الأقدام (131) أن إمام الحرمين أثبت الأحوال أولا ونفاها آخرا. ونحوه في المواقف (57).

وأما القاضي أبو بكر الباقلاني فنسب له الشهرستاني في نهاية الأقدام (131) إثبات الأحوال.

وكذا فعل الآمدي في غاية المرام (29) والسنوسي في شرح الكبرى (172). وكذا نسبه له الرازي في المحصل (163) حيث قال: الذي نقول به أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضي وإمام الحرمين منا وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم.

وممن تحمس لإثبات الحال من متأخري الأشاعرة السنوسي في شرح الكبرى (176) وشرح أم البراهين (122) فما بعدها.

---

(1) أي: الجبائي كما في نهاية الأقدام (131).

وبعد هذا نرجع إلى أقسام الصفات عند الأشاعرة، فمن نفى الأحوال أثبت صفات المعاني فقط. ومن أثبتها زاد إثبات الصفات المعنوية.

فَعَدُّ الصفات المعنوية إنما يتمشى على قول مثبتي الأحوال، كما في تحفة المريد (109).

وصفات المعاني علل للصفات المعنوية كما في شرح الكبرى (181).

وما يقال في إبطال الحال يقال في إبطال الصفات المعنوية.

وقد قدمت أن أكثر الأشاعرة بل وجماهير المعتزلة على نفي الحال، وبالتالي عدم إثبات الصفات المعنوية.

وقد صرح السنوسي بهذا فقال في شرح أم البراهين (156-157):
واعلم أن عدهم السبع في الصفات هو على سبيل الحقيقة إن قلنا بصفات الأحوال وهي صفات ثبوتية ليس بموجودة ولا معدومة تقوم بموجود، فتكون هذه الصفات المعنوية على هذه صفات ثابتة قائمة بذاته تعالى، وأما إن قلنا بنفي الأحوال وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو مذهب الأشعري، فالثابت من الصفات هي التي تقوم بالذات إنما هو السبع الأولى التي هي صفات المعاني، أما هذه فعبارة عن قيام تلك بالذات لا أن لهذه ثبوتا في الخارج عن الذهن.

ونحوه لابن زكري التلمساني في بغية الطالب (208)، ومما قال:

فأما النافون للأحوال منهم فليس عندهم في الحقيقة إلا صفات المعاني، وأما من أثبتها فجعلها ثلاثة أقسام: نفسية ومعنوية ومعان.

وجعلها بعض المتأخرين ستة أقسام: سلبية ونفسية ومعنوية ومعان وفعلية، وما يشمل الجميع.

وقد اعتنى السنوسي في شرح الكبرى (173-174) وابن زكري التلمساني في بغية الطالب (209-210) بذكر أقسام الصفات وتعريفاتها.

فلنذكرها مختصرة من كلام السنوسي.

1- الصفات السلبية، وهي عبارة عن كل ما يمتنع أن يوصف به الباري. ومثل لها ابن زكري (210) بقولهم: ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ولا في حيز.

2- صفات نفسية، وهي عبارة عن كل حال تثبت للذات غير معللة. مثل كونه أزليا وأبديا. ومثل لها في شرح أم البراهين (121) بالوجود.

3- صفات معنوية: وهي عبارة عن كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات.

وقيل: هي كل صفة لازمة للذات لأجل معنى قائم بالذات.

ومثل لها السنوسي بكونه عالما قادرا مريدا حيا إلى آخره.

4- صفات المعاني: وهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما.

وقيل: هي المعاني الموجبة للأحوال.

ومثل لها بالعلم والقدرة والإرادة والحياة.

5- صفات الأفعال[1]: وهي عبارة عن صدور الآثار عن قدرته وإرادته.

ومثل لها بالخلق والرزق والإحسان ونحوه.

---

(1) عند الأشاعرة صفات الأفعال ليست قديمة بخلاف الماتريدية، لأنها عند الأشاعرة تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة، وأما الصفات الذاتية، أي: السبع والصفات السلبية فهي قديمة عندهم. تحفة المريد (126). لكن قدمها إنما هو باعتبار الصلاحية فقط، كما في تحفة المريد (124)، وفيه إشكال أن هذا يوافق مذهب المعتزلة القائلين بأنها من وضع الخلق. واضطرب الأشاعرة في الإجابة على هذا كما في المصدر السابق.

6- الصفة الجامعة لهذه الأقسام: وهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الأقسام الستة.

ومثل لها بالعزة والجلال والعظمة والكبرياء[1] ونحو ذلك.

قال السنوسي (175): ومن المحققين من يقسم صفات الباري جل وعلا باعتبار آخر غير ما سبق إلى قسمين:

- إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان كتعلق العلم والقدرة والإرادة، وهي متغيرة متبدلة.
- وإلى حقيقة كنفس العلم والقدرة والإرادة.

وهذه قديمة لا تتغير ولا تتبدل.

وغالب المتقدمين من الأشاعرة لا يذكرون هذه التقسيمات.

ولهذا لم يذكر الباقلاني في الإنصاف (26) إلا قسمين فقط: صفات ذات، وهي التي لم تزل ولا يزال موصوفا بها، وصفات أفعال وهي التي سبقها وكان تعالى موجودا في الأزل قبلها.

وأما الباجوري في تحفة المريد (126) فقسمها إلى ثلاثة أقسام: صفات المعاني وفعلية وسلبية.

وقسمها من حيث التعلق إلى أربعة أقسام (115):

- ما يتعلق بالممكنات وهو القدرة والإرادة.
- ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات، وهو العلم والكلام.
- ما يتعلق بالموجودات، وهو السمع والبصر والإدراك إن قيل به.
- ما لا يتعلق بشيء، وهو الحياة.

وسيأتي الحديث عن هذه التعلقات عند الحديث على كل صفة صفة.

---

(1) ومثل لها الفجيجي (37) كذلك بالألوهية والجلالة.

وقسمها الرازي في المحصل (372) إلى سلبية وثبوتية، فالسلبية هي المستحيلة في حقه تعالى. والثبوتية وهي الصفات السبع.

في حين قسمها الشيرازي في الإشارة (192) إلى: ذاتية وفعلية، وعرف الفعلية بأنها ما لا يصح أن يوصف بها في الأزل، ويصح في لا يزال كالخلق والرزق.

وأما الجويني فجعلها في الإرشاد (51) قسمين: نفسية ومعنوية.

وعرف النفسية بأنها كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف.

ومثل لها بالوجود والقدم والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث (51-52-53-54).

والمعنوية: وهي الأحكام التابعة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف.

ومثل لها بالصفات السبع.

وأما الإيجي في المواقف (96) فقسم الصفات الثبوتية إلى نفسية، وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد ككونها جوهرا أو موجودا أو ذاتا.

ومعنوية، وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحدوث وقبول الأعراض.

وهكذا فعل الآمدي في أبكار الأفكار (2/ 458) حيث قسمها إلى نفسية ومعنوية.

ثم ذكر أنهم اختلفوا في النفسية بناء على اختلافهم في الأحوال.

قال (2/ 459): وأما من قال بالأحوال كالقاضي أبي بكر وغيره فعنده صفات النفس أحوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها.

وذكر أنهم اختلفوا في الصفات المعنوية فمن أثبت الأحوال قسم المعنوية إلى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما، وإلى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوه.

ومن أنكر الأحوال أنكر الصفات المعللة، ولم يجعل كون العالم عالما والقادر قادرا زائدا على قيام العلم والقدرة.

ويلاحظ جليا أن الأشاعرة اضطربوا واختلفوا في أقسام الصفات اختلافا كبيرا، لا تكاد تجد اثنين اتفقا على تقسيم واحد إلا أن يكون أحدهما نقل من الآخر الكلام بحروفه.

المبحث الثالث: الأحكام الثابتة للصفات

اتفق الأشاعرة على أنه يَثْبُتُ للصفات السبع: الوحدة والقدم واستحالة العدم.

على خلاف في بعضها، فالباري عندهم واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له[1].

قال السنوسي في شرح الكبرى (233): أما الوحدة في الصفات فهي مما لا خلاف فيها عند أهل السنة في جميعها إلا العلم والكلام.

وقال (255): وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد من كونه جل وعلا واحدا نفي قبوله الانقسام.

ثم قال (256): فهو الواحد في ذاته أي غير مؤلف من جزأين فأكثر، والواحد في صفاته فلا مثل له ولا نظير. والواحد في أفعاله فلا شريك له فيها ولا ضد ولا وزير.

وذكر الجويني في الإرشاد (131) مسألة وحدة الصفات فقال: كلام الله تعالى واحد، وهو متعلق بجميع متعلقاته، وكذلك القول في سائر صفاته، وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد، والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة، وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والإرادة. **انتهى**.

فمرجع جميع الصفات إلى شيء واحد. فالعلم عندهم كما سيأتي تفصيله شيء واحد لا تعدد فيه ولا انقسام، بل المتعدد هو المعلوم. وهكذا القول في القدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة.

---

(1) نهاية الأقدام (90).

واستشعر السنوسي الإشكالات الواردة على قولهم في وحـدة الـصفات فقال (251): واعلم أن مسألة الوحـدة في الـصفات تتعلـق بهـا أبحـاث قويـة وإشكالات صعبة، ويضيق مجال النظر فيها، إلا أن يوفق الله تعالى.

ونفس الشعور الذي انتاب السنوسي المتقـدم قريبـا أحـس بـه الجـويني كذلك، وفطن إلى أن قولهم بأن بوحدة الـصفات يكتنفـه غمـوض وإشـكالات صعبة، لكنه تهرب من جميع ذلك وأحال عـلى الـشرع فقـال (131): والقـضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول، بل هو مسند إلى قضية الشرع وموجب السمع.

وأورد الآمدي في غاية المرام (111) على نفسه إشـكالا وهـو أن قـولهم بوحدة الـصفات يفـضي إلى معنـى واحـد وأن الاخـتلاف بيـنهما هـو بحـسب اختلاف المتعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته، وذلك بأن يسمى إرادة عند تعلقـه بالتخصيص في الزمان، وقدرة عند تعلقه بالتخصيص في الوجود، وهكذا.

وبالتالي يعود الأمر كله إلى ذات واحدة من غير احتياج إلى الصفات.

قلت: وهـذا الإلـزام جيـد جـدا، ولا محيـد لهـم عنـه، ولا يمكـن لهـم الانفصال عنه بجواب يشفي العليل، ويكشف الصحيح من الدخيل.

وقد نقل الآمدي (112) هذا المـذهب عـن بعـض أصـحابه، وأجـاب بجواب لا يسلم من الإشكالات والاعتراضات.

وقول الأشعرية في وحدة الصفات تتوجه عليه إشكالات شديدة، منها:

الأول: إذا قلنا بإثبات علم واحد وقدرة واحـدة وإرادة واحـدة وكـلام واحد، هل هي متغايرة أم متحدة؟ إن قالوا بالأول فلزمهم المحذور الذي فـروا منه حينئذ، وإن قالوا بوحدتها عادوا إلى مذهب المعتزلة في عدم إثبات الصفات، وأن مرجع الكل إلى الذات.

والثاني: لخصه ابن التلمساني في تعليقاته على أصول الدين للرازي (306) حيث قال على لسان خصوم الأشاعرة أقتطف منه ما يلي: قال: أنتم أيها الأشاعرة تلقيتم وحدة العلم الأزلي وسائر صفاته تعالى من استحالة علوم وقدر وإرادات لا تتناهي، وزعمتم أن اختصاصها بعدد مخصوص يحوج إلى مخصص، ويستحيل تعلق المخصص بالإله، ثم ارتكبتم ذلك في العلم الواحد القديم والقدرة والإرادة حيث قلتم: إن لها تعلقات لا نهاية لها، وما حصرته الوحدة فكيف يشتمل على تعلقات لا تتناهى؟ وإن قلتم: إنها على التقدير، فكيف يتصور التقدير في وصف الله تعالى؟ وهو ترديد الكفر ولا يكون إلا حادثا؟ وإن قلتم: إنها على التحقيق، فالتحقيق في التعلقات كالتحقيق في المتعلقات، فإن جاز القول فيها بعدم النهاية فليجز في المتعلقات، وإن امتنع في المتعلقات فليمنع في التعلقات، ثم التخصيص بالوحدة كالتخصيص بعدد معين، فإن افتقر العدد المخصوص إلى مخصص فلتفتقر الوحدة إلى مخصص. ثم ذلك يشكل عليكم بالتزامكم أن لله تعالى صفات عديدة ويجب حصرها على زعمكم، وموجب دليلكم وإن لم نحظ بها نحن علما للزوم أن ما يحصره الوجود متناه، فهي مع اختصاصها بعدد مخصوص غنية عن المخصص لوجوبها. وإذا كان كذلك فما المانع من إثبات أعداد من العلم متناهية فيتعلق كل علم منها بما لا يتعلق به الآخر. **انتهى**.

قلت: وهذا الذي حدا بأبي سهل الصعلوكي إلى قوله في إثبات علوم لا نهاية لها، وقول الرازي في الاسترسال.

قال ابن التلمساني (306): ولعظم هذا الإشكال صار أبو سهل الصعلوكي من أصحابنا إلى أن لله علوما قديمة لا نهاية لها، إذ لم يمكن الفصل بين التعلقات والمتعلقات في عدم النهاية وصار الإمام في آخر أمره إلى

الاسترسال وتفسيره في العلم، فسوى بين التعلقات والمتعلقات في عدم النهايـة، وعظم عليه النكير في ذلك. وقال: الذي حيل دخول مـا لا يتنـاهى في الوجـود يحيل دخول ما لا يتناهى في تعلقات العلم. وزعـم أن كـل مـا يعلـم دخولـه في الوجود فهو يعلمه على التفـصيل، وعلـم مـن الجـائزات أنـه لا يوجـد فـالعلم يسترسل عليه، وحاصل قوله أنه لا يجمع في العلم بين عدم النهايـة والتفـصيل، فإما أن يثبته مفصلا مع التناهي أو لا يتناهى مع الاسترسال... **انتهى**.

ثم ذكر خلافهم في معنى الاسترسال عنده لا حاجة بنا للتطويل به.

والذي دفع الأشاعرة إلى القول بوحدة الـصفات أن تعـدد الـصفات في نظرهم يفضي إلى أن يكون الله محلا للحوادث، وسيأتي معنـا تفنيـد هـذا الـزعم وبيان أنه لا ملازمة بين الأمرين، وأنه مـن بـاب قيـاس الغائـب عـلى الـشاهد، وسيأتي في صفة العلم مزيد كلام لوحدة الصفات وبيان غلط الأشاعرة فيها، بل من تأمل مسألة وحدة الصفات تأملا جيدا تبين له أنه لا فرق بين الأشاعرة وبين الجهمية والمعتزلة في نفي الصفات. وأن كلام الأشاعرة آئـل إلى عـدم الإثبـات، فلا يعدو الأمر من إثبات ألفاظ لا حقيقة لها.

أسماء الله وصفاته توقيفية:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن أسماء الله وصفاته توقيفية.

قال الباجوري في تحفـة المريـد (127): واختـار جمهـور أهـل الـسنة أن أسماءه تعالى توقيفية، وكذا صفاته. فلا تثبت لله اسما ولا صفة إلا إذا ورد بـذلك توقيف من الشارع.

وذهبت المعتزلة إلى جواز إثبات ما كان متصفا بمعناه، ولم يـوهم نقـصا وإن لم يرد به توقيف من الشارع.

ومال إليه القاضي أبو بكر الباقلاني، وتوقف فيه إمام الحرمين، وفصل الغزالي فجوز إطلاق الصفة، وهي ما دل على معنى زائد على الذات، ومنع إطلاق الاسم، وهو ما دل على نفس الذات.

وما نقله الباجوري عن الباقلاني ذكره في كتابه الإنصاف (41). وقال الباقلاني كذلك (106): فكل ما نطق به الكتاب والسنة في القرآن جاز لنا أن نطلقه، وما لا ينطق به كتاب ولا سنة فلا نطلقه في الله تعالى ولا في صفاته، فاعلم ذلك وتحققه.

وكذا قال إنها توقيفية الإيجي في المواقف (333) والسنوسي في شرح الكبرى (268) وابن التلمساني في تعليقاته (189) والبغدادي في أصول الدين (116) وفي الفرق بين الفرق (337).

والأشاعرة إنما يقولون بالتوقيف في الإثبات لا في النفي، وقد أكثروا من وصف الله بالسلوب والنفي الذي لا أصل له في الكتاب والسنة، كنفي الجوهر والعرض والتحيز وأن ماهيته مخالفة للماهيات، وأنه غير مركب، وأنه ليس فوق العالم ولا تحته ولا أمامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله، وأنه مخالف للحوادث ونحو ذلك.

وكل هذه الألفاظ لا ورود لها في الكتاب والسنة، والأولى في النفي التعبير بلفظ القرآن: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ الشورى: ١١. ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ مريم: ٦٥.

المبحث الرابع: الصفات السبع عند الأشاعرة

اتفق كل الأشاعرة على إثبات سبع صفات[1]، واتفقوا على نفي الصفات السلبية وصفات النفي، واختلفوا في صفات معينة سيأتي ذكرها.

فأخصص هذا المبحث للكلام عن الصفات المجمع عليها بينهم.

غير أني أنبه على شيء هام جدا لم أر من نبه عليه، ألا وهو أن إثبات الأشاعرة لبعض الصفات السبع يؤول عند أكثرهم إلى عدم أو إلى إثبات اسم مجرد عن المعنى.

ويظن كثير من الناس أن الأشاعرة توافق مذهب السلف في إثبات السبع، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك.

فقولهم في الكلام مناقض تمام المناقضة لمذهب السلف، وكلامهم فيه أقرب إلى مذاهب المعتزلة منه إلى مذهب السلف، وقد صرح بعضهم بهذا كما سيأتي إن شاء الله. بل حقيقة الكلام عندهم هو العلم، كما سيأتي بيانه في صفة الكلام.

ومذهب أكثرهم في صفة السمع والبصر يؤول إلى العلم، وبالتالي عدم إثبات السمع والبصر.

---

(1) لا فرق عند التحقيق بين من نفى جميع الصفات وبين من نفى بعضها فالجميع معطلة للصفات، لكن الدسوقي في حاشيته (110) جعل المعطلة صنفين: من عطل جميع الصفات، ومن عطل المصنوعات عن الصانع.

وتغافل عمن عطل بعض الصفات. ولا فرق بين تعطيل كل الصفات وبين تعطيل الكل إلا سبع صفات أو أكثر أو أقل.

وحتى مع إثباتهم لهاتين الصفتين وتصريح بعضهم بمغايرتها للعلم فهذه المغايرة غير حقيقية عند التحقيق، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

بل عند التحقيق فوحدة الصفات معناها إرجاع الصفات السبع إلى الذات، كما تقدم في المبحث المتقدم ويأتي في صفة العلم. وأن الاختلاف إنما هو في المتعلقات، أي المختلف هو المخلوقات، وأما الصفات فواحدة لا اختلاف فيها.

ولنعقد مبحثا لكل صفة من الصفات السبع ونذكر بعض أحكامها التي ذكر الأشاعرة.

الصفة الأولي: العلم

اتفق الأشاعرة على أن الله عالم بعلم قديم متعلق بجميع المعلومات[1].

ودليل إثباته هو العقل.

والعلم عندهم يتصف بثلاث صفات: بالأزلية والإحاطة والوحدة.

أما الأزلية فلا خلاف بينهم فيها.

لكن وقع خلاف بينهم في تعلق العلم.

فعند الدسوقي في حاشيته (138) والباجوري في تحفة المريد (97) للعلم تعلق تنجيزي قديم فقط، وليس له تعلق صلوحي ولا تنجيزي حادث، وإلا لزم الجهل، كما في تحفة المريد (97)، وزاد: هذا ما عليه السنوسي ومن تبعه[2]وهو الصحيح، وجعل بعضهم له ثلاث تعلقات: تنجيزي قديم بالنسبة لذات الله وصفاته، وصلوحي قديم بالنسبة لغيره تعالى قبل وجوده.

---

(1) انظر الإنصاف للباقلاني (35-38) وتعليقات ابن التلمساني (232) والاقتصاد (64) والمطالب العالية (3/ 67) وشرح الوسطى (242) وشرح الكبرى (149) وبغية الطالب (213) والإرشاد (91) وشرح الطحاوية للغنيمي (61) والمواقف (285) والمحصل (384-410) وتحفة المريد (97) وغاية المرام (74) وشرح السنوسي على أم البراهين (140) ونهاية الأقدام (181-215) وشرح الفجيجي (42) وأبكار الأفكار (1/ 237) والأربعون للرازي (130) والأربعون للغزالي (8) وقواعد العقائد (12) وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (51) والغنية في أصول الدين لعبد الرحمن المتولي الشافعي (85) والرسالة التسعينية (40) وتمهيد الأوائل للباقلاني (21) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (36-107) واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع له (18) ورسالة إلى أهل الثغر له (213) ومقالات الإسلاميين له (290) وأصول الدين للبغدادي (90-95) والعقيدة البرهانية للسلالجي (311) وصغرى الصغرى للسنوسي (333) والفرق بين الفرق للبغدادي (335) والملل والنحل (81).

(2) يقصد الدسوقي. والذي رأيت عند الدسوقي في حاشيته (138) كما تقدم أن له تعلقا تنجيزيا قديما.

وشرح الشهرستاني في نهاية الأقدام (235) مرادهم بالتعلق فقال: بل نعني بالتعلق والمتعلق أن الصفة الأزلية صالحة لدرك ما يعرض عليها على وجه لا يستحيل، فيعبر عن تلك الصلاحية نحو الدرك بالتعلق، ويعبر عن جهة العرض عليه حتى يدركه بالمتعلق.

قال: فالعلم القديم صفة متهيئة لدرك ما يعرض عليها على وجه الجواز دون الاستحالة.

وشرحه الدسوقي بقوله في حاشيته على شرح أم البراهين (131): واعلم أن حقيقة التعلق طلب الصفة أي: اقتضاؤها واستلزامها أمرا زائدا على قيامها بمحلها.

وهذا حقيقة في التعلق بالفعل، وهو التنجيزي.

وأما إطلاق التعلق على صلاحية الصفة في الأزل لشيء أو على كون الشيء في القبضة فهو مجاز، إذ هذا ليس تعلقا حقيقة. **انتهى**.

وبين مسألة التعلق والوحدة عندهم ترابط شديد، وعليه إشكالات عظيمة نشرحها في صفة الوحدة التي يتصف بها العلم.

وأما الإحاطة فعندهم أن علم الله متعلق بجميع المعلومات الواجبات والجائزات والمستحيلات كما في تحفة المريد (97-118) وشرح السنوسي على أم البراهين (140).

وخالف في ذلك أبو سهل الصعلوكي منهم وأثبت لله تعالى علوما لا نهاية لعددها، كما أن متعلقاتها كذلك[1].

قال ابن التلمساني في تعليقاته على معالم أصول الدين للرازي: (239): ساعد أبو سهل الصعلوكي من الأشعرية على أن الباري سبحانه وتعالى عالم

---

(1) شرح الكبرى (233-234) وتعليقات ابن التلمساني (239).

بجميع المعلومات التي لا تتناهي على وجه التفصيل إلا أنه صار إلى إثبات علوم لا نهاية لها قديمة. ورد عليه بأن وجود مالا يتناهى في الوجود محال، وبأن القائل قائلان: قائل بإثبات العلم القديم مع وحدته وقائل بنفيه. أما إثبات علوم لا نهاية لها قديمة فمجمع على بطلانه. **انتهى**.

وخالف كذلك الرازي في قول له.

قال ابن التلمساني في تعليقاته (239-240): ذهب الإمام في آخر عمره إلى أن الباري تعالى يعلم ما وجد من الممكنات على سبيل التفصيل، وما علم أنه لا يوجد من الممكنات فالعلم يسترسل عليه، فلم يجمع للباري تعالى بين العلم بالتفصيل وعدم النهاية بل الذي يعلمه على التفصيل متناه، والذي لا يتناهى يسترسل عليه، ولا يوصف بأنه معلوم على التفصيل.

وأما كونه واحدا[1] فمعناه أن علم الله غير متعدد، فعلمه بوجود آدم هو نفس علمه بموت نوح، وهو نفس علمه بيوم القيامة، وعلمه بالطائعين هو نفس علمه بالكافرين والمكذبين... وهكذا.

قال الآمدي في غاية المرام (74): مذهب أهل الحق أن الباري تعالى عالم بعلم واحد قائم بذاته قديم أزلي متعلق بجميع المتعلقات[2].

والذي دفع الأشاعرة إلى هذا أنهم قالوا: إن إثبات عدم وحدة العلم يجر إلى جعل الله محلا للحوادث.

---

(1) تحفة المريد (118) ونهاية الأقدام (181-215-218) والمواقف (282).

(2) ونقل الشهرستاني في نهاية الأقدام (218) عن الأشعري: هو تعالى متصف بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال، وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم أو تجدد تعلق أو تجدد حال له لقدمه.

وسأشرح زيف هذا الزعم عند الحديث عن صفة الاستواء، وأنقل كلام الرازي المشكك في صحة هذا الزعم.

ولكن الآن أقف مع أحد كبار الأشاعرة الذي لم يَرُقه اتصاف العلم بالوحدة.

قال الشهرستاني رحمه الله في نهاية الأقدام (236-237): وهو تعالى من حيث العلم يحيط بها ويدركها بوجه واحد، وهو صلاحية العلم نحو الإدراك، ويوجدها ويخترعها بوجه، وهو صلاحية القدرة نحو الإيجاد.

وتخصصها بمثل دون مثل بوجه، وهو صلاحية الإرادة نحو التخصيص.

ويتصرف فيها بتكليف وتعريف بوجه، وهو صلاحية الكلام نحو الأمر والنهي.

ثم هل تشترك هذه الحقائق والخصائص في صفة واحدة أم في ذات واحدة فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين حتى فر القاضي أبو بكر الباقلاني رضي الله عنه منها إلى السمع، وقد استعاد بمعاذ والتجأ إلى ملاذ، والله الموفق.

فاعترف هذا الإمام وقبله الباقلاني بهذا الإشكال. وكفانا مؤنة بيان ما فيه.

- **دليل إثبات العلم**[1].

وأما طريق إثبات العلم له، فهو العقل وحده لتوقف إثبات المعجزة عليه كما في تعليقات ابن التلمساني (225).

ودليل ثبوت العلم هو الإحكام.

---

(1) اختلفوا في أي الصفات يبدأ بها كما في نهاية الأقدام (170) فمنهم من بدأ بالقدرة، ومنهم من بدأ بالعلم ثم القدرة والإرادة. ومنهم من بدأ بإثبات الإرادة ثم القدرة والعلم.

قال الرازي في المطالب (3/ 67): وتقريره أن قالوا: إن أفعال الله محكمة متقنة، وكل من كان فعله محكما متقنا وجب كونه عالما، فيلـزم كونـه تعـالى عالمـا بالأشياء.

ونحوه في شرح الكبرى (149) والمواقف (285) ولمع الأدلة (94).

فإحكام الصنعة عندهم دليل لعلم الصانع.

وهذا أشهر دليل عند الأشاعرة، وذكره أغلـب مـصنفيهم. وخـالف في ذلك إمام الحرمين في البرهان وضعف دلالة الإحكـام عـلى العلـم كـما في شرح السنوسية الكبرى (151).

في حين ذكر الإيجـي في المواقـف (286) للعلـم دليلـين: الـذي تقـدم، والثاني: أنه تعالى قادر. وكل قادر فهو عالم.

وذكر الآمدي في غاية المرام (46) أن العالم جـائز وجـوده وعدمـه، فـما خصصه بالجواز يجب أن يكون مريدا له قادرا عليه عالما به.

الصفة الثانية: الإرادة

اتفق جل الأشاعرة[1] على إثبات الإرادة، خلافا لمن نفاها من المعتزلة والجهمية.

والله عندهم مريد بإرادة قديمة[2]، واحدة[3]، واجبة له[4]، شاملة لجميع الكائنات[5]، وهي مغايرة للعلم والقدرة[6] وزائدة على الذات[7].

وحقيقتها عندهم كما قال الإيجي في المواقف (148): صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع.

---

(1) تعليقات على معالم أصول الدين (261) والمطالب العالية (3/ 109) والإرشاد (79-102) وبغية الطالب (215) والاقتصاد (65) والنظامية (175) وشرح الوسطى (220) وشرح الطحاوية الغنيمي (53) وتحفة المريد (94) ومجرد ابن فورك (69) وشرح الفجيجي (39) والإشارة (196) والإنصاف (36) ولمع الأدلة (95) والمحصل (391) والأربعون للرازي (141) والأربعون للغزالي (9) وقواعد العقائد (14) وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (48) والغنية في أصول الدين لعبد الرحمن المتولي الشافعي (86) والرسالة التسعينية (44) وتمهيد الأوائل للباقلاني (22) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (31) ورسالة إلى أهل الثغر له (213) وأصول الدين للبغدادي (90) والعقيدة البرهانية للسلاجي (311) وصغرى الصغرى للسنوسي (333) والفرق بين الفرق للبغدادي (334) والملل والنحل (81).

(2) المواقف (291-320) وشرح الطحاوية للغنيمي (53) وتحفة المريد (94) وأبكار الأفكار (1/ 215) والإرشاد (102) والإنصاف (38).

(3) تحفة المريد (117) والمواقف (282) وأبكار الأفكار (1/ 215).

(4) مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (69).

(5) المحصل (472) والاقتصاد (70) والإنصاف (43) وتعليقات ابن التلمساني (385).

(6) المواقف (291).

(7) تحفة المريد (94) ونهاية الأقدام (181) وغاية المرام (40) وشرح الطحاوية للغنيمي (53).

وعرفها السنوسي في شرحه على أم البراهين (180): هي القصد إلى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه.

في حين عرفها في شرح الكبرى (236) بقوله: صفة يتأتي بها تخصيص كل ممكن بالنظر إلى ذاته.

وهي مغايرة للأمر[1]، والأمر لا يدل على الإرادة كما في المحصل (472).

فالإرادة لا يتخلف معها المراد، بخلاف الأمر فقد يوجد معه المأمور، وقد لا يوجد[2].

قال السنوسي في شرح أم البراهين (132-133): فكل ما علم الله تبارك وتعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده جل وعز، والمعتزلة قبحهم الله تعالى جعلوا تعلق الإرادة تابعا للأمر، فلا يريد عندهم مولانا جل وعز إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة سواء وقع ذلك أم لا. **انتهى**.

وما قلته سابقا في وحدة الصفات يقال هنا، وقد بين الآمدي في غاية المرام (72) حقيقة وحدة الإرادة فقال: فالإرادة صفة واحدة لا انقسام فيها لا بالحد ولا بالكم، وإن وقع التعدد في متعلقاتها وتعلقها. **انتهى**.

إذن فصفة الإرادة واحدة وما تعلقت به متعدد، إذن فالتعدد يرجع إلى المخلوقات، أما الإرادة فواحدة عندهم.

- **دليل إثبات الإرادة**.

والمسلك الوحيد عندهم لإثبات الإرادة هو العقل فقط[3].

---

(1) الإشارة (202) وتحفة المريد (95).

(2) الإشارة (202).

(3) نهاية الأقدام (239) وغاية المرام (46) وتعليقات ابن التلمساني (261) وشرح الكبرى (82-135).

وذلك بالاستدلال بالتخصيص على الإرادة[1].

بمعنى أن تخصيص بعض المخلوقات بما خصصت به زمانا ومكانا يدل على أن الله أرادها أن تكون كذلك.

- **تعلقات الإرادة.**

أكثر متقدمي الأشاعرة يكتفون بإطلاق عموم تعلق الإرادة في حين جرى المتأخرون، وخاصة من بعد السنوسي على تقسيم تعلقات الإرادة إلى أقسام معينة.

فجعل الدسوقي في حاشيته (128) للإرادة ثلاث تعلقات:

- صلوحي قديم، وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص كل ممكن.

- وتنجيزي حادث، وهو تخصيص الممكن عند وجوده بأحد الأمرين المتقابلين بعينه.

- وتنجيزي قديم وهو تخصيصها في الأزل الممكن الفلاني الذي سيوجد بأحد الأمرين المتقابلين بعينه.

واكتفى الدسوقي في مكان آخر من كتابه (180-181) بتعلقين فقط:

- صلوحي: وهو قبولها لأن يتخصص بها كل ممكن.

- وتنجيزي: وهو تخصيص كل ممكن بالحالة التي هو عليها.

أما الباجوري في تحفة المريد (95) فذكر للإرادة تعلقا تنجيزيا قديما، وهو تخصيص الله الشيء أزلا، ثم قال: وبعضهم جعل لها تعلقا تنجيزيا حادثا، وهو تخصيص الله الشيء بما تقدم عند إيجاده بالفعل، لكن التحقيق أن هذا إظهار للتعلق التنجيزي القديم لا تعلق مستقل. **انتهى.**

---

(1) قال الشهرستاني في نهاية الإقدام (41) والإرادة عامة التعلق بمعنى أنها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز أن يخصص به، والمرادات لا تتناهى.

وزاد في مكان آخر من كتابه (117) تعلقا صلوحيا، وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص الممكن بالوجود وبالعدم وبالغنى أو بالفقر، وهكذا.

وذكر الباجوري (119) أن تعلقات القدرة والإرادة والعلم مرتبة باعتبار التعقل، فذكر أنه تتعقل أولا تعلق العلم ثم تعلق الإرادة ثم تعلق القدرة.

قال: فتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، وليس بين هذه التعلقات ترتيب في الخارج لأنها قديمة، والقديم لا ترتيب فيه خارجا، وإلا لزم أن المتأخر حادث. **انتهى.**

وفي هذا الكلام إشكالات وعبارات غامضة، ما المراد بالتعقل هنا، والكلام طبعا هنا عن الله واتصافه بهده الصفات، ولماذا هذا اللفظ الفلسفي؟

فكأن الباجوري يريد أن يقول لنا: إن الله يعلم أولا ثم يريد ثانيا ثم يقدر ثالثا.

وكان الأولى به ترك كل هذا وإثبات ما أثبته الله لنفسه والكف عما وراء ذلك، ومن أدراه أن الله يعلم أولا ثم يريد ثانيا ثم يقدر ثالثا؟ ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ الإسراء: ٣٦.

- **هل الإرادة متعلقة بالعدم؟**

اختلف الأشاعرة في هذا، فمنعه الأشعري وإمام الحرمين والجمهور.

وجوزه القاضي الباقلاني والسنوسي والدسوقي[1].

وصرح السيف الآمدي في المواقف (320) بأن الله تعالى غير مريد لما لا يكون.

---

(1) حاشية الدسوقي (130).

وعند الأشعري ومن تابعه: ما علم الله أنه يكون أراده، وما علـم أنـه لا يكون لا يريده[1].

وحقيقة الخلاف أن العرض إذ انعدم هل ينعدم بقدرة أم ينعـدم تلقائيـا بغير فاعل[2].

- **هل الإرادة هي المحبة والرضى؟**

اختلف الأشاعرة في ذلك.

قال الآمدي في أبكار الأفكـار (1/ 218): وأمـا المحبـة والـرضى فقـد اختلف أصـحابنا فيـه، فـذهب المعظـم مـنهم إلى أن الإرادة هـي نفـس المحبـة والرضى، وذهب الباقون إلى المغايرة بينهما.

وممن ذهب إلى المغايرة اللقاني وشارح كتابه الباجوري[3].

- **هل يريد الله الكفر والمعاصي ؟**

قال ابن فورك في المجرد (70) عن الأشعري: وكان يقول في جواب من يسأله ويقول: إن الله تعالى أراد الكفر والمعاصي: إني أقول ذلك مقيدا لا مطلقـا، وهو أنه أراد أن يكون كفرا للكافر منهيا عنه قبيحا منه معاقبا عليه كفـرا للكـافر كما علمه كذلك.

وذكر الشهرستاني في نهاية الإقدام (252) حقيقة مذهبهم في ذلك وهـو أن الإرادة الأزلية لم تتعلق بالمراد من أفعال العباد من حيث هـو مكلـف بـه إمـا طاعة وإما معصية... وإنما يتعلق به من حيث هو متجـدد متخـصص بـالوجود دون العدم متقدر بقدر دون قدر. **انتهى**.

---

(1) حاشية الدسوقي (133).

(2) حاشية الدسوقي (130). وانظر المواقف (321-322) ونهاية الأقدام (252).

(3) تحفة المريد (96). وانظر المحصل للرازي في (473).

وحكى ابن التلمساني في تعليقاته (385-386) الخلاف في جواز إطلاق ذلك، فحكى عن أبي الحسن وجماعة جواز الإطلاق، ومنع منه بعضهم.

وحكى ابن زكري في بغية الطالب (306) ثلاثة أقوال:

- عن ابن كلاب عدم الجواز.
- وعن الأشعري الجواز بشروط كما تقدم.
- ومنهم من أجاز قول القائل: إن الله يريد بالكافر الكفر، ومنع قوله: يريد منه الكفر.

ويلزم على رأي الأشاعرة في قولهم بعموم تعلق الإرادة بكل ممكن أن الله أراد كفر أبي لهب لأنه وقع.

وأراد إيمانه من حيث إنه ممكن، فيجتمع الضدان. فأجاب الدسوقي في حاشيته (181) عن هذا الإشكال بأن عموم تعلق الإرادة إنما هو باعتبار الصلوحي، وأما التنجيزي فهو خاص بالواقع.

ولأهل الحديث والسنة وأئمة السلف جواب أسهل معنى وأقوى دليلا وأقوم حجة من جواب الأشاعرة، وهو أنهم قالوا: إن الإرادة قسمان:

أ- إرادة كونية: وهي مشيئته لما خلقه، أو هي الإرادة المرادفة للمشيئة والخلق، فأراد هنا بمعنى شاء وخلق.

كقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ﴾ الأنعام: ١٢٥. وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ البقرة: ٢٥٣.

والإرادة الكونية تتعلق بما يحبه الله ويرضاه، ومالا يحبه ولا يرضاه. ويلزم منها وقوع المراد، وبالتالي فإن كل ما وقع في الكون فقد أراده الله كونا.

ب- إرادة شرعية: وهي محبته لما شرعه. قال ابن تيمية في الفرقان (277): وهي المتضمنة لمحبته ورضاه المتناولة لما أمر به وجعله شرعا ودينا. اهـ.

كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ البقرة: ١٨٥. وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ النساء: ٢٦ ، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ النساء: ٢٧ ، وقوله: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ المائدة: ٦.

وهذه الإرادة تختص بما يحبه ويرضاه، فأراد هنا بمعنى أحب، ولا يلزم من هذه الإرادة وقوع المراد.

وحينئذ فالجواب عن السؤال السابق: هل يريد الله الكفر والمعاصي؟ أنه يريده كونا لا شرعا، فأراد هنا بمعنى قدر وخلق، وأما شرعا فلا يريده، بل يبغضه ويكرهه.

فبحسب تغير المعنى المراد من الإرادة يتغير الجواب.

الصفة الثالثة: القدرة

اتفق الأشاعرة على إثبات صفة القدرة لله[1] زائدة على الذات[2].

وأنها قدرة واحدة[3] قديمة[4] تتعلق بجميع المقدورات[5]. يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة[6].

فالله عندهم قادر بقدرة لا بذاته كما يقول المعتزلة.

وشرح الآمدي في غاية المرام (83) مرادهم بالوحدة فقال: ويجب أن تكون صفة وجودية قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى متحدة لا كثرة فيها،

---

(1) الإرشاد (91) وشرح الوسطى (208) والإشارة (195) وبغية الطالب (210) وأبكار الأفكار (1/ 198) والاقتصاد (53) والمحصل (416) والإنصاف (35) ولمع الأدلة (94) وشرح الفجيجي (39) والأربعون للرازي (121) والأربعون للغزالي (8) وقواعد العقائد له (10) وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (48) والغنية في أصول الدين لعبد الرحمن المتولي الشافعي (85) والرسالة التسعينية (37) ورسالة إلى أهل الثغر للأشعري (213) وأصول الدين للبغدادي (90-93) وأصول الدين للبغدادي (105) والعقيدة البرهانية للسلاجي (311) وصغرى الصغرى للسنوسي (333) والفرق بين الفرق للبغدادي (334) والملل والنحل (82).

(2) المواقف (279).

(3) الإشارة (195) والمواقف (282) وتحفة المريد (117) وأصول الدين للبغدادي (93).

(4) الإشارة (195).

(5) المحصل (416) والإشارة (195) والمواقف (283).

وأغلب الأشاعرة على أن الإعدام لا يتعلق بالقدرة خلافا للقاضي أبي بكر، انظر شرح السنوسية (122). ويدخل عندهم في الممكنات التي تتعلق بها القدرة: الممكنات الصادرة عن الحيوانات بالاختيار، فإنها بمحض قدرة الله وإرادته كما سيأتي في باب القدر.

(6) تحفة المريد (92).

متعلقة بجميع المقدورات غير متناهية بالنسبة إلى ذاتها ولا بالنظر إلى متعلقاتها. **انتهى**.

قلت: وجَمْعُ الأشاعرة بين كونها واحدة بالذات وغير متناهية بالذات جمع بين المستحيلات.

وقول من اقتصر منهم على كون متعلق القدرة غير متناه[1] أقرب إلى العقل من كلام الآمدي في غاية المرام.

ودليلهم على كونها واحدة أنها إما أن تكون واحدة وإلا استندت إلى الذات، إما بالقدرة أو بالإيجاب، وكلاهما باطل كما في المواقف (282). وقد تقدم في بداية الفصل وفي صفة العلم الحديث عن مسألة وحدة الصفات، ومنها القدرة، فلا حاجة بنا إلى إعادته هنا.

والقدرة كما تقدم قديمة أزلية وإلا كانت واقعة بالقدرة، فيلزم التسلسل[2].

وعرف الشهرستاني في نهاية الأقدام (235) القدرة الأزلية بقوله: صفة متهيئة لإيجاد ما يعرض عليها على وجه الجواز دون الاستحالة.

وعرفها السنوسي في شرح الكبرى (236) بأنها صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن[3].

- **دليل إثبات القدرة**.

المسلك الوحيد عندهم لإثبات القدرة هو العقل لتوقف إثبات المعجزة عليها، كما في تعليقات ابن التلمساني (225).

---

(1) تحفة المريد (116-117).

(2) المواقف (282).

(3) في المطبوع: ممن. ولعل الصواب ما ذكرت.

وحاصله كما في النظامية (144) أن جواز الحادثات يدل على القدرة.

أي أن إيجاد المخلوقات دليل على القدرة كما في شرح السنوسي على الكبرى (133) ونحوه في غاية المرام (46).

وقال الجويني في لمع الأدلة (94): فإن ببداهة العقول نعلم استحالة صدور الأفعال من العاجز عنها.

إذن فعمدة الأشاعرة في إثبات القدرة هو قياس الغائب على الشاهد، وقد صرح عبد الرحمن المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (85) بهذا قال: والدليل عليه أنا نعلم أن الفعل في الشاهد لا يصح إلا لقادر عليه.

وقال (90): ولا بد في إثبات الصفات الأزلية من أصل تقدم ذكره، وهو أن يعلم أن طريق إثبات الصفات اعتبار الغائب بالشاهد بجامع يجمع بينهما.

- **هل تتعلق القدرة بما لم يقع؟**

اختلفوا في إطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى أنه لا يقع كإيمان أبي لهب مثلا على قولين: بالإيجاب والمنع.

وقد وفق الغزالي بينهما على معنى أن من قال بالتعلق فبالنظر إلى إمكانه في ذاته، ومن قال بنفي التعلق فبالنظر إلى تعلق العلم بعدم وقوعه. انظر شرح السنوسية الكبرى (236).

- **تعلقات القدرة.**

للقدرة عندهم تعلقان[1]:

- تعلق صلوحي قديم.

- وتعلق تنجيزي حادث بمعنى أنه متجدد بعد عدم.

(1) حاشية الدسوقي (128).

فالأول: صلاحيتها في الأزل لإيجاد كل ممكن فيما لا يزال، أي حين وجوده.

والثاني: إبرازها بالفعل للممكنات التي أراد الله وجودها[1].

فتعلقها في الأزل أعم، لأنها صالحة في الأزل لإيجاد كل ممكن على أي صفة كانت بخلاف تعلقها التنجيزي فإنه تعلقها بالممكن الذي أراد الله وجوده على صفة كذا.

فزيد المجاور مثلا قدرة الله صالحة في الأزل لإيجاده سلطانا أو تاجرا أو مجاورا، ولكن تعلقت تعلقا تنجيزيا بوجوده مجاورا[2].

والتعلقات عندهم ثلاثة مرتبة: تعلق القدرة وتعلق الإرادة وتعلق العلم بالممكنات، فالأول مرتب على الثاني، والثاني مرتب على الثالث. وقد تقدم بيان ما فيه.

(1) وعرفه الباجوري في تحفة المريد بأنه الإيجاد والإعدام بها بالفعل.

(2) حاشية الدسوقي (128).

الصفة الرابعة: الحياة

اتفق الأشاعرة على أن الله حي بحياة[1].

وذكر ابن التلمساني في تعليقاته (225) أنها أحد الصفات الأربع التي لا تثبت إلا بالعقل لتوقف إثبات المعجزة عليها.

وذكر الآمدي في الأبكار (1/ 345) أن لهم 3 مسالك في إثبات صفة الحياة، وزاد هو رابعا، أحدها، وهو الأشهر عندهم أنه إذا ثبت كونه عالما قديرا مريدا فهذه الصفات لا تقوم إلا بمن هو حي.

وقال الآمدي في غاية المرام (46): وإذا ثبت كونه قادرا مريدا عالما وجب أن يكون حيا، إذ الحياة شرط هذه الصفات.

وقال الإيجي في المواقف (290): كل عالم قادر فهو حي بالضرورة.

وهذا الاحتجاج عند الأشاعرة مما تقدم أن نبهت عليه سابقا، أي: قياس الغائب على الشاهد، وهو باطل باتفاق العقلاء بما فيهم الأشاعرة.

وقد اعترف الآمدي بذلك، قال في الأبكار (1/ 345): وهو ضعيف لما سبق من إبطال إلحاق الغائب بالشاهد.

---

(1) الاقتصاد (65) والإرشاد (91) والإشارة (233) وشرح الكبرى (157) وشرح الوسطى (283) وتعليقات ابن التلمساني (258) وشرح الفجيجي (43) والإنصاف (35) وأبكار الأفكار (345) وغاية المرام (40) ولمع الأدلة (94) والأربعون للرازي (149) وقواعد العقائد (10) وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (53) والغنية في أصول الدين لعبد الرحمن المتولي الشافعي (86) والرسالة التسعينية (44) وتمهيد الأوائل للباقلاني (21) ورسالة إلى أهل الثغر للأشعري (213) والعقيدة البرهانية للسلالجي (311) وصغرى الصغرى للسنوسي (333) والفرق بين الفرق للبغدادي (334) والملل والنحل (82).

وكذا تعقبهم الآمدي في غاية المرام (46) قال: واعلـم أن هـذا المـسلك ضعيف جدا، فإن حاصله يرجع إلى الاستقراء في الشاهد والحكم على الغائب بما حكم به على الشاهد، وذلك فاسد.

وقد تقدم الكلام على هذه المسألة في الفصل الثاني.

والحياة عندهم لا تتعلق بشيء[1].

ومعنى كونها لا تتعلق بشيء أنها لا تقتضي أمرا زائدا على القيام بمحلها.

---

(1) حاشية الدسوقي (142).

الصفة الخامسة والسادسة: السمع والبصر

اتفق كل الأشاعرة على إثبات السمع والبصر لله تعالى وأنهما صفتان أزليتان قائمتان بذاته[1].

وذهب جمهورهم إلى أنهما مغايران للعلم.

قال الرازي في المحصل (399): وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية إنهما صفتان زائدتان على العلم.

قلت: وفي الباب قولان آخران حكاهما ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (215-217):

1- إنهما بمعنى العلم.

2- بمعنى مُسْمِع لغيره ومُبْصر لغيره.

وحكى عن الأشعري (219) قولين في السمع والبصر أنهما يخالفان العلم، والآخر من جنس العلم إلا أن السمع والبصر لا يتعلقان إلا بالموجود المعين، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم وغيره.

---

(1) العقيدة النظامية (162) وأبكار الأفكار (1/ 312) وتعليقات ابن التلمساني (265) والإرشاد (86) والاقتصاد (71) وشرح الفجيجي (43) والمحصل (399) ونهاية الأقدام (341) وشرح الوسطى (251) وتحفة المريد (104) والمواقف (392) والإنصاف (37) وغاية المرام (40) ونهاية الأقدام (181) والأربعون للرازي (162) والأربعون للغزالي (16) وقواعد العقائد (16) وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (54) والغنية في أصول الدين لعبد الرحمن المتولي الشافعي (87) والرسالة التسعينية (48) وتمهيد الأوائل للباقلاني (21) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (36) واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع له (19) ورسالة إلى أهل الثغر له (213) ومقالات الإسلاميين له (291) وأصول الدين للبغدادي (90-96) والعقيدة البرهانية للسلالجي (311) وصغرى الصغرى للسنوسي (333) والفرق بين الفرق للبغدادي (335) والملل والنحل (82).

وذكر السنوسي في شرح الكبرى (167) عن الأشعري كذلك القولين.

وفي بغية الطالب (220) أن القاضي أبا بكر الباقلاني حكى القولين عن الأشعري، ونقل عن ابن فورك أنهما زائدتان على العلم.

بينما الذي أثبته أبو الحسن الأشعري في الإبانة (116) أن السمع والبصر ليس بمعنى العلم.

وقال الشهرستاني في الملل والنحل (88): وأثبت السمع والبصر للباري تعالى صفتين هما إدراكان وراء العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود. **انتهى**.

والحاصل أن من الأشاعرة من جعل السمع والبصر بمعنى العلم، ومنهم من غاير بينهما، لكنه عند التأمل يظهر أنه ليس تفريقا حقيقيا، وإنما هو تفريق في اللفظ فقط، لأنهم يفسرون السمع والبصر بخصائص العلم.

ولننقل كلام السنوسي فهو من أشد المتحمسين لهذا الرأي.

قال في شرح الكبرى (237): يعني أن هذه الصفات الثلاثة (السمع والبصر والإدراك على القول به) في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود، وإن كان كل واحد منها في حقنا خاصا ببعض الموجودات.

وقال: أما البصر فاتفق أهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود.

وقال (237-238): واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الرؤية من الإدراكات بكل موجود، فذهب القدماء منهم كعبد الله بن سعيد الكلابي والقلانسي إلى أن هذا العموم مختص بالرؤية، وبقية الإدراكات لا يجوز أن تعم الموجودات.

ونقل عن الشيخ أبي الحسن مخالفتهما في ذلك، وصار إلى جواز عموم كل إدراك لكل موجود. **انتهى**.

فالله عند أصحاب هذا القول يسمع الألوان والطعوم وغيرها.

قال الملالي في شرح أم البراهين (62): فهو تعالى يسمع ويرى الذوات والألوان والأكوان والطعوم والروائح والحب والبغض وحديث النفس وسائر الأعراض الوجودية. **انتهى**.

وفي حاشية الدسوقي (146) ويسمع ويرى تبارك وتعالى مع ذلك فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الأصوات أو من غيرها أجساما كانت أو أكوانا أو ألوانا أو غيرها.

وصرح السنوسي في شرح الكبرى (ص 163) بالفرق لكنه علله بقوله: لما نجده من الفرق الضروري بين علمنا بالشيء حال غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل. **انتهى**.

وهو لا يفرق إلا في اللفظ أما في الحقائق فلا.

ولما عرف السنوسي في الحفيدة (4/ أ) السمع قال: صفة ينكشف بها كل موجود على ما هو به انكشافا يباين سواه ضرورة.

وعرف البصر نفس التعريف حرفا بحرف.

وعرف العلم بقوله (4/ أ): صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو عليه انكشافا لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه.

فلم يفرق بين الثلاثة بفرق ظاهر.

واللغة العربية التي جاء بها القرآن تفيد أن الذوات تُرى وكذلك الألوان والأكوان، وتُسمع الأصوات، وهكذا، لكن عند الأشاعرة الكل يُسمع ويُرى.

ولهذا جعلوا سمعه وبصره إدراكا، وليس سمعا وبصرا حقيقيا يليق بجلاله تعالى، أعني أن السمع لا يتعلق عندهم بالمسموعات، ولا يتعلق البصر بالمبصرات. بل هو شامل لكل ذلك.

فأي فرق عندهم بين السمع والبصر من جهة، وبين العلم من جهة أخرى؟

يقول السنوسي في شرح الوسطى (253): وليس سمعه تعالى خاصا بالأصوات كما في حقنا، بل هو تعالى يسمع كل موجود ذاتا كان أو صوتا أو غيرهما، فهو تعالى سمع في أزله وفيما لا يزال ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية التي قامت، وكذا أيضا يسمع ذواتنا بعد وجودنا ويسمع ما قام بها من الصفات الوجودية من علومنا وألواننا وغير ذلك. **انتهى**.

وهذه سفسطة، ولو سألنا أي أشعري، وما هو الفرق بين السمع والبصر والعلم إذن، لم يجيبوا بجواب مقنع، فالحاصل أن من ذكر منهم فرقا بين السمع والبصر والعلم إنما هو فرق شكلي لا حقيقي كما يظهر جليا من عباراتهم، ولهذا لم يسع بعضهم إلا أن يصرح بالتسوية بينهما، كما تقدم.

وظاهر كلام شرف الدين ابن التلمساني يميل إلى عدم الفرق. انظر شرح السنوسية الكبرى (165-166-167).

قلت: وهذا هو السر في أن الأشاعرة يذكرون السمع والبصر معا ولا تكاد تجد عندهم فرقا بينهما، ويتعلقان معا بالموجودات، بل صرحوا بعدم جواز التفريق بينهما:

قال الدسوقي في حاشيته (144): وفي قوله: "المتعلقان بجميع الموجودات" رد على من قال، وهو العلامة السعد باختصاصهما ببعض الموجودات، فيختص السمع بالأصوات والبصر بالإجرام والأعراض.

ونحوه في تحفة المريد (121-122).

نعم ظاهر عبارة الباقلاني موافقة لكلام السعد فإنه قال في الإنصاف (38): وأنه... سميع بسمع قديم متعلق بجميع المسموعات، بصير ببصر قديم متعلق بجميع المبصرات.

وكذا ذهب إلى هذا القلانسي وتبعه البغدادي في أصول الدين (97)، قال الأخير: وقال القلانسي: لا يسمع إلا ما كان كلاما أو صوتا، وهو الصحيح.

ونقل البغدادي (97) عن الأشعري أنه يجوز رؤية كل موجود. وعن عبد الله بن سعيد (أي: ابن كلاب) والقلانسي جواز رؤية ما هو قائم بنفسه.

وسلك الباجوري في تحفة المريد مسلك التفويض حيال هذا الإشكال، فقال (104): فيسمع سبحانه وتعالى كلا من الأصوات والذوات، بمعنى أن كلا منهما منكشف لله بسمعه، ويجب اعتقاد أن الانكشاف بالسمع غير الانكشاف بالبصر وأن كلا منهما غير الانكشاف بالعلم، ولكل حقيقة يفوض علمها لله تعالى.

هكذا يتصرم الباجوري من الإشكال الوارد عليهم بسهولة[1].

ولم يوجب هذا التغاير بين ما ينكشف بالعلم والبصر والسمع إلا بالنظر لما هو مشاهد عندنا وإلا فليخبرني الأشاعرة، وخاصة من فرق منهم بين العلم والسمع والبصر ما هو دليل التفريق بينهم؟ فليس عند القوم إلا قياس الغائب على الشاهد.

والدسوقي مع تصريحه في حاشيته (141) بمباينة السمع والبصر للعلم إلا أن كلامه يؤول إلى عدم الفرق.

---

(1) وكرر نحوه (ص 121-123).

قال الدسوقي (144): ما ذكرته من دخول كل في تعريف الآخر مسلم، والعذر في عدم تعريف كل واحد منهما بتعريف لا يدخل فيه الآخر تعذر معرفة ما يخص كل واحد من الانكشافات، فلأجل تعذر معرفة ذلك صدق حد كل منهما على الآخر.

ولم يقل الدسوقي وقبله السنوسي طائلا في الفرق بينها، وقصارى ما قالا: إن الانكشاف بالسمع والبصر يزيد على الانكشاف بالعلم بمعنى أنه ليس عينه، هذه عبارة السنوسي، وأما الدسوقي فاكتفى بأن المراد أنه مغاير له. حاشية الدسوقي على شرح السنوسي على أم البراهين (144).

وكل هذا لا يروي العطشان، ولا يهدي الحيران.

وغاية ما استدل به السنوسي أنا نعلم الفرق بين الأمرين في الشاهد كالفرق بين رؤية مكة والعلم بها.

فأخذ الدسوقي على السنوسي هذه المسألة وأنها من باب قياس الغائب على الشاهد، ثم اعتذر له أن ذلك من باب التقريب فقط لا إثبات الحكم.

والحق أن هذه المسألة أعني قياس الغائب على الشاهد مع بطلانها الضروري المستقر في جميع العقول، وأقرها الأشاعرة بإجماع هي عمدتهم في عدم إثبات ما عدا السبع، بل هي عمدتهم في إثبات السبع كما تقدم ويأتي في هذا الكتاب.

بل هي عمدة المعتزلة في نفي الصفات، وهي عمدة الجهمية في نفي الأسماء والصفات.

فنفي الأشاعرة للغضب والضحك والعلو والاستواء إنما هو إعمال لهذه القاعدة، فلو قدروا غضبا وضحكا وعلوا واستواءا يليق بالخالق لما احتاجوا

للتشنيع على مخالفيهم بأن الغضب غليان دم القلب واحمرار الوجه ونحو ذلك مما أطبقت عليه كتبهم.

- **مسلك الأشاعرة في إثبات السمع والبصر لله تعالى.**

كان المتقدمون من أصحاب الأشعري يستدلون لإثبات الصفات بنصوص الكتاب والسنة، ولا يرون أي مشكلة في الاستدلال لها بذلك، ومنها صفة السمع والبصر.

في حين غلب على أكثر المتأخرين الطعن في هذا الاستدلال وأن الأدلة النقلية من قرآن وسنة لا ترقى إلى مستوى الأدلة القطعية.

وبعضهم لم ير مانعا من الاحتجاج بهما معا، أعني الأدلة العقلية والنقلية.

فقد استدل الإيجي في المواقف (392) لإثبات السمع والبصر بالأدلة السمعية.

في حين جمع السنوسي في شرح أم البراهين (223-224) بين الأدلة العقلية والنقلية.

أما الآمدي فجزم بامتناع الاستدلال بأدلة الكتاب والسنة، وانتقد من فعل ذلك من أصحابهم، قال في أبكار الأفكار (1/ 320): وربما استروح بعض الأصحاب في إثبات السمع والبصر لله تعالى إلى ظواهر واردة في الكتاب والسنة منها ما يدل على كونه سميعا بصيرا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ ومنها ما يدل على نفس السمع والبصر كقوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ طه: ٤٦، إلى غير ذلك من الظواهر، وهي غير مفيدة لليقين ولا خروج لها عن الظن والتخمين. والتمسك بها هذا شأنه في إثبات الصفات النفسية وما يطلب فيه اليقين ممتنع.

فلا يمتنع عند الآمدي الأخذ بأخبار الآحاد فحسب، بل لا يعتمد نصوص القرآن والسنة جملة وتفصيلا، لأنها في نظره ظنون وتخمينات، وأما اليقين عنده فهو المسالك العقلية.

كلام الله المنزل على نبيه الكريم ظنون وتخمينات، وتقريرات الآمدي العقلية المأخوذة عن فلاسفة اليونان يقينيات!!!

هذا أمر مشكل جدا، وكلامه السابق من الوضوح بمكان بحيث لا يستريب الواقف عليه أن مدلوله ما ذكرت، والله الهادي إلى سواء السبيل.

وقريب من هذا ما علقه الدسوقي في حاشيته (223) على قول السنوسي: وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والإجماع.

علق الدسوقي قائلا: أطلق البرهان هنا على الدليل مجازا لعدم تركبه وكونه نقليا، والبرهان لا يكون إلا عقليا مركبا من مقدمات يقينية. **انتهى**.

وهذا المسلك العقلي القاطع واليقيني عندهما إنما يعتمد في الأساس على قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه.

قال الجويني في لمع الأدلة (97) مبينا دليل السمع والبصر والكلام: صانع العالم سميع وبصير متكلم، إذ قد ثبت كونه حيا، والحي لا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكلام وأضدادها.

وأضداد هذه الصفات نقائص، والرب سبحانه وتعالى يتقدس عن سمات النقص. **انتهى**.

فهذه حجتهم، مع أن المقطوع به أن معرفتنا بأن أضداد هذه الصفات نقائص عند المخلوق. وأن الحي لا يخلو عن الاتصاف بها وأضدادها، فكل هذه أحكام ثبتت في الشاهد.

وقد صرح الآمدي بأن أصحابه الأشاعرة اعتمدوا هذا المسلك لإثبات السمع والبصر[1]، ورد على أصحابه في ذلك، قال في أبكار الأفكار (1/ 312-313): وقد اعتمد أصحابنا في المسألة على المسلك المشهور، وهو أنهم قالوا: الباري تعالى حي، والحي إذا قبل حكما لا يخلو عنه، أو عن ضده. وهو كونه حيا موجب لقبول السمع والبصر، فلو[2] لم يتصف الباري تعالى بالسمع والبصر. لكان متصفا بضدهما، وضد البصر والسمع صفة نقص، فيمتنع اتصاف الباري تعالى به.

وبيانه[3] أن الموجب لقبوله للسمع والبصر كونه حيا: ما نراه في الشاهد، فإن الموجب لقبول الإنسان وغيره من الحيوان لذلك: إنما هو كونه حيا، فإنه لو قدر أن الموجب لذلك غير الحياة من الأوصاف، لكان منتفضا[4].

وإذا كان الموجب لقبول ذلك إنما هو كونه حيا فالباري تعالى حي كما يأتي، فيجب أن يكون متصفا بهما وإلا كان متصفا بأضدادهما، وهو ممتنع، واعلم أن هذا المسلك مما لا يقوى نظرا إلى ما حققناه في مسألة الكلام والذي نعده هاهنا أن نقول:

حاصل الطريقة[5] آيل إلى قياس التمثيل، وهو الحكم على الغائب بمثل ما حكم به على الشاهد بجامع الحياة، وهو إنما يصح أن لو ثبت أن الحكم في

---

(1) شرح السنوسية الكبرى (157) والمطالب العالية (3/ 120) ولمع الأدلة (97).

(2) في المطبوع: فلم. والصواب ما ذكرت.

(3) في المطبوع: وبيان. والصواب ما ذكرت.

(4) كذا في الأصل.

(5) في المطبوع: طريقة. والصواب ما ذكرت.

الأصل الممثل به لمعنى، لا أنه ثابت لنفسه، أو بخلق علم الله تعالى له في ذلك من غير افتقار إلى أمر خارج، يكون مصححا له وموجبا... إلى آخر كلامه.

ثم أطال في بيان ضعف اعتماد هذا المسلك.

وممن بَيَّن ضعف هذا الدليل السنوسي في شرح الكبرى (158) وأن الاعتماد على السمع، لأنه لا يلزم من كون الشيء كمالا في الشاهد أن يكون في الغائب كذلك.

وممن مال إلى تضعيفه الفخر الرازي في المطالب العالية (3/ 121).

فقد ضعفه من وجوه منها: امتناع قياس حياته على حياتنا.

واختار هو طريقة مرجعها في نظري إلى هذه بعينها.

قال (3/ 122): فههنا طريق آخر أقرب منه، وهو أن يقال: الحي الذي يكون سميعا بصيرا كامل، والذي لا يكون كذلك ناقص، والبديهة حاكمة بأنه يجب وصف الله بصفة الكمال لا بصفة النقصان فوجب وصفه بكونه سميعا بصيرا. **انتهى**.

قلت: وما فر منه وقع فيه، وهو قوله: الحي الذي يكون سميعا بصيرا كامل، أليس المقصود به هنا في الشاهد؟ فرجع الأمر إلى أنه قياس في كلا الحالتين، والفرق بينهما أن في الأول القياس المستعمل قياس تمثيل، وهذا قياس شمول، والله أعلم.

وانتقده الرازي كذلك في كتابه الأربعين (164) فقال: أليس كل حي يصح في الشاهد أن يكون موصوفا بالجهل والظن والشهوة والنفرة والألم واللذة؟ ثم إنه تعالى حي مع أنه لا يصح عليه شيء من ذلك، فعلمنا أنه لا يلزم من كونه حيا أن يصح عليه ما يصح على سائر الأحياء.

- **تعلقات السمع والبصر**.

للسمع والبصر ثلاث تعلقات عندهم:

1) تنجيزي قديم.

قال الباجوري في تحفة المريد (122): هو التعلق بذات الله وصفاته. وفي حاشية الدسوقي أنه انكشاف الذات العلية وصفاتها بهما.

2) تنجيزي حادث.

قال الباجوري: هو التعلق بنا بعد وجودنا.

وقال الدسوقي: هو انكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بها عند وجودها.

3) صلوحي قديم.

قال الباجوري: هو التعلق بنا قبل وجودنا.

وقال الدسوقي: صلاحيتها في الأزل لانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما لا يزال.

ولا يفوتنا هنا أن أنبه إلى أن أكثر الأشاعرة لم يعرجوا على ذكر التعلق الصلوحي والتنجيزي للصفات، وأكثر من اعتنى بهذا الأمر هو الدسوقي والباجوري.

وقد أورد على الأشاعرة إشكال وهو أنه إذا كان سمع الله وبصره قديمين فبماذا تعلقا قبل خلق المخلوقات وقبل وجود الأصوات؟

انفصل الدسوقي في حاشيته (146) عن هذا الإشكال بأن الله سامع وراءٍ في الأزل لذاته وصفاته، وفيما لا يزال سامع لذاته وصفاته وذوات الكائنات وصفاتها.

في حين اختار الإيجي في المواقف (293) أن انتفاء التعلق (أي: في الأزل حيث لا مسموع ولا مبصر) لا يستلزم انتفاء الصفة كما في سمعنا وبصرنا، فـإن خلوهما عن الإدراك لا يوجب انتفاءها أصلا.

والأولى الإعراض عن التفصيل في أحكام عالم الغيب وإثبـات مـا أثبتـه الله لنفسه ورسوله ﷺ له، والكف عما سوى ذلـك، فـالله كـان متـصفا بالـسمع والبصر قبل وجود الكائنات وبعد وجودها، ولم تحدث له صفة من الصفات.

الصفة السابعة: الكلام

هذه الصفة من أكثر الصفات إثارة للجدل والاختلاف بين الأشاعرة أنفسهم وبين مخالفيهم، وخاصة المعتزلة وعلماء السلف.

وأكثر ما يذكرون فيمن خالفهم المعتزلة، وقل أن يعرج المصنفون منهم على ذكر مذهب السلف، وإذا ذكروه زادوا في وصفه ألفاظا منكرة ومستشنعة، ونسبوه لفرقة سموها الحشوية، وصرح بعضهم بأنه مذهب الحنابلة.

ولنا وقفة مع هذه المسألة أعني موقف الأشاعرة من علماء السلف والحنابلة، ستأتي إن شاء الله تعالى في فصل موقف الأشاعرة من مخالفيهم.

وليس هذا الأمر مقتصرا على هذه الصفة، بل هو السمة الغالبة لكلام الأشاعرة في سائر الأبواب، مع وجود استثناءات قليلة هنا وهناك.

وسأقسم البحث حول هذه المسألة إلى عناصر كي يسهل الكلام على جل مباحث هذه الصفة التي كثر النزاع حيالها.

- **حقيقة الكلام عند الأشاعرة:**

لم يختلف قول المذهب في إثبات اتصاف الله بالكلام، وأنه صفة من صفاته غير مخلوق خلافا للجهمية والمعتزلة القائلين بأنه مخلوق.

وفي باب الكلام مذاهب متعددة معروفة منقولة في الكتب لا حاجة بنا إلى تتبعها.

غير أن المذهب الأشعري ينفرد دون سائر المذاهب بإثبات كلام سموه بالكلام النفسي، وحقيقته كما سيأتي غامضة عندهم، تؤول في النهاية إلى عدم الإثبات، بل لا فرق عند التحقيق بين الكلام النفسي والبكم، ولا فرق بين صفة الكلام عندهم وصفة العلم، كما سيأتي بسطه، ونبين هناك أن أغلب الأشاعرة

موافقون للجهمية والمعتزلة في القول بخلق القـرآن الموجـود بـين أظهرنـا. مـع إثباتهم كلاما وراء ذلك، وهو الكلام النفسي.

عرف ابـن زكـري التلمـساني في بغيـة الطالـب (220-221) الكـلام بقوله: وهو عند الأشاعرة في حق القديم عبارة عن معنى قـائم بـذات الله تعـالى مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغـير ذلـك مـن الـصفات أزلي أبـدي، نفـساني، أحدي الذات، ليس بحرف ولا صوت، وهو منقسم مع ذلك بانقسام المتعلقات وهي: الأمر... والنهي... والخبر... والاستخبار... والنداء. **انتهى**.

وجعل الوعد والوعيد من جنس الخبر.

وأما الباجوري فعرف الكلام في تحفة المريد (102) بقوله: صـفة أزليـة قائمة بذاته تعالى ليس بحرف ولا صوت منزهة على التقدم والتأخر والإعـراب والبناء، ومنزهة عن السكوت النفسي بأن لا يدبر في نفـسه الكـلام مـع القـدرة عليه، ومنزهة عن الآفة الباطنية بـأن لا يقـدر عـلى ذلـك كـما في حـال الخـرس والطفولية...

وقال: وكلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها.

ثم ذكر أن لها أقساما اعتبارية بحسب ما تعلقت بـه، أي الأمـر والنهـي والخبر والوعد والوعيد.

وضبط الدسوقي في حاشيته (148) أوصاف الكلام الإلاهي بـصفات هي:

- قائم بنفسه تعالى.
- ليس بحرف ولا صوت.
- لا يقبل العدم. أي: ترك الكلام.
- لا يقبل السكوت. أي: لا يتكلم مرة ويسكت أخرى.

- لا يتبعض. قال الدسوقي (148): أي: لا يقبل أن يكون مبعضا له أبعاض وأجزاء.

- لا يقبل التقديم والتأخير. أي: ليس بعض الكلام متقدما على آخر.

ولم يستوعب جميع أوصاف الكلام، فزاد غيره كما تقدم: كونه واحدا في ذاته وكونه أزليا.

إذن يتصف الكلام عند الأشاعرة بالأوصاف التالية:

1- الأزلية.

2- الأبدية.

3- قيامه بالنفس.

4- الوحدة.

5- ليس بحرف ولا صوت.

فهذه خمس صفات للكلام عندهم، فلنخصص بحثا لكل واحد منها.

الأول: الأزلية.

والثاني: الأبدية.

هذان الوصفان متلازمان، وحقيقتهما عندهم أن الله متصف بالكلام أزلا وأبدا فلا يتكلم مرة ويسكت أخرى.

وهي التي عبر عنها الباقلاني بقوله في الإنصاف (37): ولا يتصف ببداية ولا نهاية.

وقال الجويني في الإرشاد (106): مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلي لا مفتتح لوجوده. **انتهى.**

ومرادهم طبعا بالكلام هو ما قام بالنفس كما سيأتي، أي: لم يسمع منه كلام، ولكن تكلم به في نفسه.

وقد أورد الرازي على أصحابه الأشاعرة في قولهم بقدم الكلام وأزليته إشكالات عديدة ولم يتعقبها بشيء على غير عادته.

فأورد في المطالب العالية (3/ 130-131) حجج القائلين بقدم الكلام وأزليته دليلا دليلا، وأقوى تلك الأجوبة الجواب الأول والثالث، ومرجعها إلى شيء واحد قال (3/ 131): وأما الوجه الثالث وهو أن الكلام صفة كمال والخلو عنه نقص، والنقص على الله محال، فجوابه أن الاشتغال بالأمر والنهي حال عدم المأمور والمنهي هو النقص والسفه.

وقال قبل في الوجه الأول (3/ 130): لا نسلم أن السكوت نقص، بل النقص أن يقول القائل: يا زيد صل، ويا عمرو صم، مع أن زيدا وعمرا يكونان معدومين، ألا ترى أن الرجل إذا جلس في دار نفسه وحده خاليا عن الناس ثم يقول: يا مستقر اركب، ويا قائما أقبل. فإن كل أحد يقضي عليه بالجنون والنقص، فكذا ههنا[1].

قلت: وهذا إلزام جيد للأشاعرة ولا محيد لهم عنه، وبيانه كالتالي:

اتفق الأشاعرة على أن الله موصوف بالكلام القديم الأزلي، وأن كل كلامه قديم أزلي، فأَمَر الله في الأزل قبل وجود المخلوقات بالمأمورات ونهى عن المنهيات قبل وجود المأمورين والمنهيين.

---

(1) انظر جواب ابن كلاب والأشعري حول هذه المسألة في نهاية الأقدام (305)، واختار هو أي: الشهرستاني أن المقصود صلاحية الصفة لذلك.

قلت: وهذا القول أقرب إلى قول السلف، وقد قدمت أن الشهرستاني في كتابه هذا يميل فيه أحيانا إلى مذاهب السلف، وهو من أواخر مؤلفاته.

وما ذهب إليه هنا فيه إبطال لقول الأشاعرة بقدم الكلام.

وحكى البغدادي في أصول الدين (108) في مسألة خطاب المعدوم أن منهم من أجازه بشرط أن يفعلوا بعد الوجود والبلوغ، ومنهم من منع وقال: إن كلامه إنما صار أمرا ونهيا عند توجه اللزوم على المكلف.

فقال: يا زيد صل. وزيد معدوم لم يوجد.

فقال الرازي: إن الأمر ولا مأمور من أعظم السفه.

ولا ريب أن الأمر في هذا الباب لا يخلو من أمرين.

- إما أن الله تكلم في الأزل بجميع الكلام، وكل كلامه قديم الأعيان، بمعنى أنه خاطب آدم وموسى وعيسى ومحمد وأهل الجنة وأهل النار في الأزل.

وهذا هو قول الأشاعرة. ويكفي في بطلانه شهادة الرازي بذلك.

وكيف قال في الأزل: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ نوح: ١، ولم يكن قد خلق نوحا بعد ولا محمدا الذي أوحى إليه بهذا الكلام؟ وكيف قال في الأزل لموسى: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ طه: ١٢، ولم يخلق موسى بعد؟

وكيف قال في الأزل لأهل النار: ﴿قَالَ ٱخۡسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ المؤمنون: ١٠٨. ولم يخلق أهل النار بعد.

ثم كيف يكون أمر ونهي ولا مأمور ولا منهي؟

أجاب الغزالي في الاقتصاد (98) بأنه يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح، العبارة عنه قبل إرساله: إنا نرسله، وبعد إرساله: إنا أرسلنا.

قلت: وهذا جواب لا يشفي ولا يغني. ويبقي الإشكالات على حالها، لا تراوح مكانها. ثم فيه إثبات كلامين، وهو مغاير لوحدة الكلام عندهم.

- وإما أن الله متصف بالكلام في الأزل بمعنى أنه متى شاء تكلم، وتكلم عند وجود المقتضي للكلام، فلم يكلم موسى في الأزل، ولكنه كلمه لما أتى الشجرة بجبل الطور. وهكذا. وتكلمه لا يعلم حقيقته ولا كيفيته إلا هو، فنثبته من غير تعرض لكيفيته.

وهذا هو قول السلف.

وهو ظاهر كلام الشهرستاني كما تقدم.

وتأمل في المذهبين السابقين لترى كيف أن مذهب السلف موافق للعقل والنقل وللفطر السلمية، وأن قول الأشاعرة مخالف للعقل والنقل والفطر. واعجب لمن يدعون أنهم أصحاب العقول الفاهمة والبراهين المنطقية القاطعة، وأن مخالفيهم من السلف حشوية ومبتدعة.

والذي دفع الأشاعرة إلى هذا القول هو فرارهم من حلول الحوادث بذاته. وقد تقدم في الفصل الأول الحديث عن هذه المسألة، وسيأتي مزيد بسط لهذا إن شاء الله تعالى.

الثالث: القيام بالنفس.

قال الجويني في الإرشاد (109) مبينا حقيقة الكلام النفسي عندهم: وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو الفكر الذي يدور في الخلد، وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى. **انتهى**.

وقال الشهرستاني في الملل والنحل (83): والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة، بل العبارة دلالة عليه من الإنسان، فالمتكلم عنده من قام به الكلام، وعند المعتزلة من فعل الكلام. **انتهى**.

قلت: وهذا الكلام الذي تثبته الأشاعرة لا حقيقة له، ومعناه قريب من معنى العلم.

إذ حديث النفس الذي هو الكلام عندهم هو علم بمعاني معينة وعبارات محددة، فليس في النفس إلا معاني معلومة.

فآل الكلام إلى العلم، ولهذا قال الشيرازي في الإشارة (216): سماعنا كلامه كعلمنا به. **انتهى**.

وقد جرت عادتهم في بيان إمكان الكلام بهذا المعنى أن المتكلم يُـزَوِّر في نفسه كلاما ويهيؤه، لكن الإشكال الشديد هو على فـرض أن مـن هيـأ في نفـسه كلاما ثم لم يتكلم به أي: لم يسمع منه، هل يسمى متكلما؟

فلا يعد متكلما إلا من سمع منه كلام. فلا يعدو من هيأ في نفـسه كلامـا أن يكون أراد أن يتكلم، أو نوى أن يـتكلم، فـلا يعـد مـتكلما إلا إذا سـمع منـه الكلام.

وقد شنع بعض مخالفي الأشاعرة عليهم بأن قولـه في الكـلام يلـزم منـه إبطال الأمر والنهي، وبيان ذلك أن من هيأ في نفسه كلاما يريد به الأمر بشيء ما أو النهي عنه ولم يسمع منه أمر ولا نهي فلم يؤمر بشيء ولم ينه عـن شيء باتفـاق العقلاء.

فهو في حقيقة الأمر يريد أن يأمر ويريد أن ينهـي، فلـيس أمـرا ولا نهيـا حقيقيين.

الرابع: الوحدة.

تقدم معنا أن الأشاعرة اتفقوا عـلى وحـدة الـصفات الإلهيـة، وأوردت عليهم إشكالات شديدة.

وما تقدم تقريره هناك يقال هنا، بل الإشكال هنا أشد وأوضح وأظهـر، ولهذا وقع خلاف بينهم في بعض فروعه، لكنه ليس خلافا جوهريا كما سيأتي.

قال الرازي في معالم أصول الدين: قال الأكثرون من أهل السنة[1] كـلام الله تعالى واحد.

(1) أي الأشاعرة.

قال ابن التلمساني في تعليقاته عليه (303): إنما قال أكثر أهل السنة لأن عبد الله بن سعيد الكلابي رد كلام الله تعالى إلى خمس صفات: أمـر ونهـي وخـبر واستخبار ونداء، لكنه قضى بقدم الكلام، ورد هذه الأقسام إلى صفات الأفعال.

وباقي الأشعرية يقولون: إن كلام الله تعالى واحد متعلق بجميع وجـوه متعلقات الكلام ووصفوه بأنه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعـد ووعيـد ونـداء وغير ذلك من معاني الكلام، وقضوا بوحدته مع القدم.

وقال الشهرستاني في نهاية الأقدام (291): قالت الأشعرية: حكي عـن بعض متقدمي أصحابنا أنه أثبـت لله خمـس كلـمات هـي خمـس صـفات: الخـبر والاستخبار والأمر والنهي والنداء... لكن المشهور مـن مـذهب أبي الحـسن أن الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة، ولخصوص وصفها حد خـاص، وكونـه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا خصائص أو لوازم تلـك الـصفة... وكـون الكـلام أمرا ونهيا أوصاف الكلام لا أقسام الكلام... **انتهى**.

وحاصل الخلاف بينهم في أقسام الكلام:

1- جعله ابن كلاب خمسة أنواع[1].

قال الجويني في الإرشاد (119): قد ذهب عبد الله بن سعيد بن كـلاب رحمه الله من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمرا نهيا خبرا إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين.

---

(1) وقد تقدم قريبا كلام الرازي في ذلك، وانظر بغية الطالب (221). وقد صرح جمع منهم بأن عبـد الله بـن سعيد بن كلاب الذي ينسب له مذهب الكلابية منهم.

بل وصرحوا بأنه منهم في هذه المسألة بالذات كما سيأتي عن الجويني قريبا. وانظر المحـصل (433) فقـد نقل كلام ابن كلاب من غير أن يسميه ووصفه بأنه بعض أصحابهم. ونحوه في غاية المرام (108) وبغية الطالب (224).

قلت: تقسيم ابن كلاب الكلام إلى خمسة أنواع يعني أنه متعدد وليس واحدا. وقد صرح به السنوسي فقال في شرح الكبرى (236): وذهب عبد الله ابن سعيد الكلابي إلى تعدد.

إذن فابن كلاب يرى أنه متعدد ينقسم إلى خمس كلمات ولا يكون ذلك إلا عند تحقق المتعلقات كما في غاية المرام (108) وبغية الطالب (224) والإرشاد (119)، أي: لا يتصف الكلام بالصفات الخمس إلا عند تحقق المتعلقات.

2- جعله الأشعري وأكثر أصحابه نوعا واحدا.

قال الجويني في الإرشاد (119): والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضي الله عنه من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفا بكونه أمرا نهيا خبرا، والمعدوم على أصله، مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا.

3- ورده السنوسي في شرح الكبرى (248) إلى نوعين: الخبر والطلب.

4- ورده الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني إلى قسم واحد هو: الخبر فقط[1].

وكذا فعل الرازي في المعالم (304)[2].

وقد أورد على اختيار الرازي والإسفرايني في إرجاع الكلام إلى الخبر فقط إيرادات كثيرة، انظرها في بغية الطالب (224-225) وشرح الكبرى (249-250) وتعليقات ابن التلمساني على معالم أصول الدين (304).

---

(1) شرح الكبرى (249) وبغية الطالب (224).

(2) ونقله عنه السنوسي في شرح الكبرى (250) وابن زكري في بغية الطالب (224).

ومما قال ابن التلمساني: مراده أن يرد أقسام الكلام كلها إلى واحد، وهو الخبر، وهذا بعيد، فإن الخبر يقبل التصديق والتكذيب، والطلب الذي منه الأمر والنهي والاستفهام لا يقبل ذلك.

5- وأرجعه الشهرستاني في نهاية الأقدام (306-307) إلى قسمين هما الأمر والنهي، ويمكن إرجاع النهي إلى الأمر. فيبقى قسم واحد هو الأمر.

فهذا اضطراب شديد عندهم في هذه المسألة.

فظهر بهذا أن اختلاف العبارات في الكلام عند الأشاعرة وانقسامه إلى اختلاف التعلقات[1] لا إلى اختلاف وانقسام في ذاته.

قال الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 310): قد بينا فيما تقدم أن الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس وأن اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات. وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعا إلى أخص صفة الكلام، بل إلى أمر خارج عنه. **انتهى**.

فعندهم ما أخبر الله به من قصص الأمم الماضية في قصة موسى وقصة عيسى وغيرها ليس راجعا إلى نفس الكلام، وإنما كلام الله واحد لا تعدد فيه ولا اختلاف، وإنما المختلف هو ما تعلق به الكلام، فقصة فرعون الطاغية الآمر بكل شر وقصة إبراهيم الناهي عن كل شر شيء واحد، والمختلف هو نفس فرعون وإبراهيم.

وكذلك يقال في المأمورات والمنهيات، فالأمر بالصلاة عندهم هو الأمر بالصوم وهو النهي عن الزنا وشرب الخمر، فلا اختلاف بين هذه الأشياء بالنظر إلى كلام الله، بل هي التي اختلفت في نفسها، فلو لم توجد هذه التعلقات لما كان هناك اختلاف في كلام الله، وقد اعترف الآمدي بهذا فقال (1/ 310): وعلى

---

(1) انظر المواقف (295).

هذا نقول: إنه لو قطع النظر عن التعلقات والمتعلقات الخارجة فلا سبيل إلى توهم اختلاف في الكلام النفساني أصلا، ولا يلزم منه دفع الكلام في نفسه وزوال حقيقته. **انتهى**.

قلت: كلا، بل ذلك لازم لا محيد للأشاعرة عنه.

وفي الحقيقة يرجع كلام الأشاعرة في باب الكلام إلى النفي المحض، فيخطئ من يظن أن الأشعرية تثبت لله كلاما، لأن حقيقة الكلام عندهم عدم محض كما بينت فيما تقدم.

بل الأمر أشد خطورة من هذا فهو ينصرف إلى كافة الصفات، ويرجع الأمر عندهم إلى التعطيل المحض والنفي التام، ولندع أحد أقطاب الأشاعرة الكبار من أصحاب الوزن الثقيل في المذهب يقرر هذا الإشكال الشديد، ويعترف بالعجز عن الجواب عليه، قال الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 310-311): فإن قيل: إذا قلتم بأن الكلام قضية واحدة وأن اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة، فلم لا جوزتم أن تكون الإرادة والعلم والقدرة وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد. ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات، لا بسبب اختلافه في ذاته، وذلك بأن يسمى إرادة عند تعلقه بالتخصيص، وقدرة عند تعلقه بالإيجاد، وهكذا سائر الصفات.

وإن جاز ذلك، فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات.

أجاب الأصحاب عن ذلك: بأنه يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة والإدارة بسبب التعلقات والمتعلقات، إذ القدرة: معنى من شأنه تَأَتِّي الإيجادية، والإرادة: معنى من شأنه تأتى تخصيص الحادث بحالة دون حالة.

عند اختلاف التأثيرات لابد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام، فإن تعلقاته بمتعلقاته لا توجب أثرا، فضلا عن كونه مختلفا.

وفيه نظر، وذلك أنه وإن سلم امتناع صدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد، مع إمكان التراع فيه، فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة، وذلك لأن القدرة مؤثرة في الوجود، والوجود عند أصحابنا نفس الذات، لا أنه زائد عليها. وإلا كانت الذوات ثابتة في العدم، وذلك مما لا نقول به. وإذا كان الوجود هو نفس الذات، فالذات مختلفة، فتأثير القدرة في آثار مختلفة، فيلزم أن تكون مختلفة كما قرروه، وليس كذلك. وأيضا: فإن ما ذكروه من الفرق، وإن استمر في القدرة والإرادة، فغير مستمر في باقي الصفات: كالعلم، والحياة، والسمع، والبصر، لعدم كونها مؤثرة في أثر ما.

والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام، وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات، فمشكل. وعسى أن يكون عند غيري حله. ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة، وهي: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء. **انتهى**.

فهذا كلام صريح في أن مرجع الصفات عندهم إلى الذات، وبالتالي عدم إثبات الصفات، ولا يعدو التصريح بإثبات الصفات أن يكون إثباتا لألفاظ بغير مسميات.

وقال الرازي في المحصل (432) معترضا على إخوانه الأشاعرة: وأما جمهور الأصحاب فقد زعموا أن كلام الله تعالى كان أمرا ونهيا في الأزل.

ثم منهم من يقول: المعدوم مأمور على تقدير الوجود، وهذا أيضا في غاية البعد، لأن الجماد إذا لم يجز أن يكون مأمورا فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأمورا؟، ومنهم من قال: إنه كان في الأزل أمرا من غير

مأمور، ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر. **انتهى**.

وقد شبه الجويني الكلام بالعلم مما يدل على ما قلته أن الأشاعرة لا تثبت من الكلام إلا ما يشبه العلم فقط.

قال في الإرشاد (125): وسبيله فيما قررناه سبيل العلم الأزلي، فإنه كان في الأزل متعلقا بالقديم وصفاته وعدم العالم، وأنه سيكون فيما لا يزال، ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلي بوقوع حدوثه ولم يتجدد في نفسه، وكذلك الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وجد كان خطابا له تحقيقا، والمتجدد موسى دون الكلام. **انتهى**.

ومن أشد الإشكالات على مذهب الأشاعرة أن كلام الله موصوف في القرآن والسنة بالتعدد والتنوع، فكيف يكون نوعا واحدا؟

قال الله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ الكهف: ١٠٩. وقوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ يونس: ٦٤. وقوله: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِى۟ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ الأنعام: ٣٤

وكان النبي ﷺ يستعيذ بكلمات الله كقوله ﷺ: أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق، رواه مسلم (2708).

وقد اعترف ابن التلمساني بهذا فقال في تعليقاته على معالم أصول الدين (296): فإن الكلام الذي تدعى الأشاعرة قدمه واحد، والكلمات المستعاذ بها موصوفة بالكثرة وعدم النهاية. **انتهى**.

ولقد أُورد على الأشاعرة إشكالات حول وحدة الكلام وأجابوا عنها بضروب من التخريجات المستنكرة والتأويلات المستكرهة وأطنبوا في دفع هذه

الإشكالات حتى إن بعضهم يكتب الصفحات العديدة في تقرير ذلك، ولو أراح نفسه وغيره فقال: إن الله يتكلم بكلام يليق بجلاله لا يشبه كلام المخلوقين، لشفى وكفى.

من تلك الإشكالات مثلا: دلت ظواهر الآيات والسنن والإجماعات القطعية والمشاهدة العينية اليقينية أن القرآن مؤلف من سور وآيات وأحزاب ومجموع من كلمات وحروف، فكيف يكون واحدا بالذات.

أجاب الآمدي في غاية المرام (108) بأن هذا التنوع في الكلام إنما هو باعتبار متعلقاته فقط.

وهذا جواب ضعيف، لأن القرآن الذي هو كلام الله هو نفسه المتصف بالتعدد والتألف من سور وأحزاب وكلمات لا متعلقاته.

ومن تلك الإشكالات كذلك أن المأمورات في كلام الله مغايرة للمنهيات فكيف يكون خبر ما جرى لإبراهيم هو نفس خبر ما جرى لموسى وعيسى ومحمد؟ وكيف يكون نفس الأمر بالحج هو نفس الأمر بالصلاة؟ بل كيف يكون الأمر هو نفس النهي، ونفس الخبر هو نفس الطلب؟ والأمر بالتقوى والإيمان هو الأمر بالكفر والعصيان؟ والأمر بالصلاة هو نفس النهي عن الزنا؟ ما دام أن الكلام عندهم واحد بالذات.

واسمع إلى السنوسي ماذا يقول في شرح الكبرى (235): وأما الكلام فالذي عليه أكثر أهل السنة أنه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات العلم، وهو مع وحدته وقدمه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وغير ذلك من معاني الكلام، وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس هو الآخر، بل عين أمره تعالى هو عين نهيه، وعين خبره وعين غير ذلك من معاني الكلام. **انتهى**.

تأمل كيف يصرح بأن عين الأمر هو عين النهي وعين الخبر هو عين الطلب وهكذا.

وليس عند الآمدي من جواب إلا أن ذلك التعدد إنما باعتبار متعلقات الكلام، أما هو نفسه فلا تعدد فيه.

قال في غاية المرام (109): قد بينا فيما سلف أن الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس وأن اختلاف العبارات والتعبيرات عنه، إنما هو بسبب اختلاف المتعلقات والنسب والإضافات كما حققناه، فما يقع به التضاد أو الاختلاف أو التعدد فليس إلا في المتعلقات، والتعلقات لا في نفس المتعلق ولا أن ما وقع به الاختلاف أو التضاد بين الأمر والنهي وغيره من أخص صفات الكلام، بل كل ذلك خارج عنه. **انتهى**.

ومن تأمل مذهب الأشاعرة في الكلام جزم جزما يقينيا أنها لا تثبت في حقيقة الأمر شيئا، بل هو العدم المحض، وقولهم هنا كقولهم عن الله: إنه لا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف.

فالكلام عندهم واحد بالعين لا ينقسم في نفسه وإنما ينقسم ويختلف باعتبار متعلقاته، أما في نفسه فواحد لا قسيم له، والأمر فيه هو عين النهي. وخبر الكفار هو عين خبر المؤمنين، وقصة إبراهيم هي نفس قصة فرعون، والمختلف هو المتعلقات، أي المخلوقات المخبر عنها بالكلام، أما هو فيستحيل عندهم تعدده واختلافه وتنوعه، والقول بتنوعه على رأيهم يؤدي إلى القول بحلول الحوادث بذاته، وهو عين الضلال والكفر والإلحاد بزعمهم.

بل القرآن هو نفس الإنجيل ونفس التوراة، وإنما المختلف العبارة فقط.

قال البغدادي في أصول الدين (108): وقراءة كلامه بالعربية قرآن، وقراءته بالعبرانية توراة أو زابور، وبالسريانية إنجيل.

وقال عبد الرحمن المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (109): كلام الله تعالى واحد وهو أمر بجميع المأمورات ونهى عن جميع المنهيات وخبر عن جميع المخبرات، يسمى بالعربية قرآنا وبالعبرانية توراة وبالسريانية إنجيلا.

- **مسألة الحرف والصوت.**

أجمع علماء الأشاعرة على أن كلام الله ليس بحرف ولا صوت. وقولهم هذا يتماشى تماما مع أصلهم في مسألة الكلام، أعني إثبات الكلام النفسي كما تقدم.

وكتب الأشاعرة طافحة ببيان أن الله يتكلم بغير حرف ولا صوت.

وعلل الدسوقي في حاشيته على شرح أم البراهين (188) عدم اتصاف كلامه بالحرف والصوت فقال: وذلك لأن الكلام إذا كان بحروف وأصوات كان حادثا، والحادث لا يقوم إلا بحادث، وكلامه تعالى قديم لا يقوم إلا بقديم.

وعلل السنوسي عدم اتصاف كلامه بالحرف والصوت في شرحه على أم البراهين (189) بقوله: إذ فيه رذيلتان إحداهما: رذيلة العدم الذي يجب للحروف والأصوات سابقا ولاحقا، ويستلزم حدوث من اتصف به، وأي نقيصة أعظم من نقيصة الحدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدوام.

والثانية: رذيلة البكم الذي هو لازم للحروف والأصوات لأنه لما استحال اجتماع حرفين في آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين تبكم المتكلم بالحرف والصوت واحتبس عن أن يدل على معلومات له في آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات، فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سبحانه وتعالى عن ذلك بالحبسة التي هي أصل البكم عن الدلالة على معلوماته التي لا نهاية لها بصفة الكلام، بل يلزم الحبسة عن الدلالة به في آن واحد على معلومتن له فأكثر.

وقد أطال السنوسي في شرح أم البراهين (ص 189) في بيان استحالة الحروف والأصوات على كلام الله، وكلها من باب قياس الغائب على الشاهد.

فما جواب السنوسي ومن معه إن قال لهم مخالفوهم: إن كلام الله حروف وأصوات ليس كحروف وأصوات المخلوقين يليق بجلاله وعظمته لا تقتضي تشبيها ولا نقصا، وكلما توهمه من النقص والعيب فمنفي عن الله، فما هو المحذور حينئذ؟

وقد تفطن الآمدي لهذه المسألة واعترف بإمكانها قال في أبكار الأفكار (1/ 309): وإن قيل: إنه بحروف وأصوات، لا كحروفنا وأصواتنا، فحاصله يرجع إلى المنازعة في الإطلاق اللفظي، ولا يخفى أن جواز إطلاق ذلك موقوف على ورود الشرع به، والشرع وإن ورد بإطلاق الحروف والأصوات كما سبق فلا نسلم أنه ورد بذلك في الكلام النفساني حتى يقال بجوازه. **انتهى**.

قلت: ومخالفوك من أهل السنة وأهل الحديث لا يقولون بالكلام النفساني ويعتبرونه من مفردات الأشاعرة، فلا يلزمهم الجواب.

يظن الأشاعرة أن إثبات الحرف والصوت لكلام الله يعني حروفا وأصواتا من جنس هذه الحروف المرئية والمسموعة، قال الشيرازي في الإشارة (213): فإن الأحرف لا تخرج إلا من مخارج، فالميم مخرجها من الشفتين وانطباق عضو على عضو، والحاء مخرجها من الحلق، وكذلك سائر الحروف.

فإذا كانت الحروف لا تخرج إلا من مخارج، والرب عز وجل منزه عن ذلك، لأنه ليس ذا ألفاظ ومخارج يتقدم بعضها على بعض، فإنه في حال ما يتكلم بالكاف النون معدومة، وفي حال ما يوجد النون ويتكلم بها، الكاف معدومة، وما هذه صفته لا يكون إلا مخلوقا، ولأن هذه الكاف والنون نشاهدهما في

مصاحفنا أجساما مخلوقة فتارة تكون بالحبر، وتارة تكون باللازورد، تارة تـنقش بالجص والآجر على المساجد وغيرها... **انتهى**.

وكلام الشيرازي هذا صحيح لا يخالف فيه ذو عقل سليم إذا كنا نثبـت لله حروفا من جنس الحروف المخلوقة. وهذا لا يقول به إلا المشبهة، وأما إثبـات حروف تليق بالله وبعظمته لا تماثل حروف المخلوقين فلا يمنع عقل سـليم مـن إثباتها لله ولا يدل دليل على نفيها.

وقال أبو المظفر الإسفرايني في التبصير (167): وأن تعلـم أن كـلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت، لأن الحـرف والـصوت يتـضمنان جـواز التقـدم والتأخر. **انتهى**.

تأمل معي، ألـيس الحـرف والـصوت اللتـين يتـضمنان جـواز التقـدم والتأخر حرف وصوت المخلوقين؟ وكيف علمنا ذلك؟ أليس بالمشاهدة؟

أليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد؟

أليس هذا قدحا في العقل؟

أليس قول السلف أصح نقلا وأقوى عقلا؟

ولنتأمل كلام إمام الحرمين الجويني ماذا يقول في لمع الأدلة (105) قال: إذا ثبت أن القائم بالنفس كلام، وليس هو حروفا منتظمة ولا أصواتا مقطعة من مخارج الحروف، فليستيقن العاقل أن الكلام القديم ليس بحروف ولا أصـوات ولا ألحان ولا نغمات، فإن الحروف تتوالى وتترتب ويقع بعضها مسبوقا بـبعض، وكل مسبوق حادث. **انتهى**.

فحاصل كلامه أنـا إذا أثبتنـا الحـروف والأصـوات لكـلام الله، وهـذه الحروف والأصوات من جنس حروف وأصوات المخلوقين المتـصفة بالترتيـب والتوالي فلزم إثبات النقائص والعيوب في حق الله.

ولي مع هذه المسألة ثلاث وقفات:

الأولى: إثبات الحرف والصوت للكلام لا يخلو من أمرين:

- إثبات حرف وصوت ليس من جنس حروف وأصوات المخلوقين، أي: إن الله يتكلم بكلام بحرف وصوت يليق بجلاله وعظمته لا نعلم كيفيته ولا نحد حقيقته.

وهذا قول السلف وأهل الحديث.

- إثبات حرف وصوت من جنس حروف وأصوات المخلوقين.

فهذا هو قول المشبهة المتفق على ذمهم وذم كلامهم ومذاهبهم عند أغلب طوائف الأمة.

ولا يكاد الأشاعرة يفرقون بين المذهبين ويخلطون أحدهما بالآخر، ولو تأملوا وميزوا جيدا المذهبين لتبين لهم أن قول السلف أصح عقلا لأنه ليس في العقل ما يمنع من اتصاف الله بما يليق بجلاله، وصفات الله غيب عنا لا مدخل للعقل فيها، فيجب إثبات ما أثبته الله لنفسه لأنه أعلم بكلامه وبنفسه.

وأصح نقلا وعقلا، لورود النصوص المتكاثرة بإثبات الحرف والصوت لله تعالى.

كقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴿١٢﴾ ﴾، وهذه حروف، وقوله تعالى: ﴿ إِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ ﴾، ومقول القول حروف، وقوله ﷺ: اقرؤوا القرآن فإنكم

تأجرون عليه، أما إني لا أقول ألم حرف، ولكن ألـف عـشر، ولام عـشر، ومـيم عشر، فتلك ثلاثون[1].

وعن ابن عباس قال: بينما جبريل قاعد عند النبي ﷺ سمع نقيضا من فوقه فرفع رأسه فقال: هذا باب من السماء فتح اليوم لم يفتح قط إلا اليوم، فنزل منه ملك فقال: هذا ملك نزل إلى الأرض لم ينزل قط إلا اليوم، فسلم وقال: أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك: فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة. لن تقرأ بحرف منهما إلا أعطيته.

رواه مسلم (1/ 806) والنسائي (2/ 912) وابن حبان (3/ 778) والحاكم (1/ 2052) وابن أبي شيبة (6/ 313) والطبراني في الكبير (11/ 443).

وأما دليل كونه بـصوت فقولـه تعـالى: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، وقوله تعـالى: ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ الأعراف: ٢٢، والنداء هو الصوت باتفاق أهل اللغة.

وقال ﷺ: يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك أنا الديان[2].

---

(1) رواه الترمذي (2910) والحاكم (2040) والخطيب في التاريخ (1/ 285) وغـيرهم عـن ابـن مـسعود مرفوعا. وصححه الحاكم والذهبي والألباني وقال الترمذي: حـسن صـحيح. وقـد خرجتـه في الجـامع الصحيح لأحاديث العقيدة رقم (446).

وقد اختلف في رفعه ووقفه. ولو ترجح الوقف فهو مما لا يقال بالرأي. فحكمه الرفع.

(2) أخرجـه البخـاري في صـحيحه تعليقـا وفي الأدب المفـرد (970) وفي أفعـال العبـاد (99) والحـاكم (4/ 618) وعنـه البيهقـي في الأسـماء والـصفات (78) وأحمـد (3/ 495) وابـن أبي عاصـم في الـسنة (1/ 225) وغيرهم من طرق عن همام بن يحيى ثنا القاسم بن عبد الواحد عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر. =

وعن ابن مسعود قال: إذا تكلم الله عز وجل بالوحي سمع صوته أهـل السماء فيخرون سجدا، ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ ﴾ قـال: سـكن عـن قلـوبهم، نادى أهل السماء: ماذا قال ربكم؟ قال: الحق، قال: كذا وكذا[1].

وحكمه الرفع لأنه لا يقال بالرأي.

الوقفة الثانيـة: تـوهم الأشـاعرة أن إثبـات الحـرف والـصوت للكـلام يستلزم أن تكـون هـذه الحـروف والأصـوات مـن جـنس حـروف وأصـوات المخلوقين توهم فيه نظر كبير، بل هو من باب قياس الغائب على الـشاهد الـذي اتفق الأشاعرة على بطلانه وأن ما ثبت في الشاهد لا يقـاس عليـه مـا لم يعلـم في الغائب.

ولهذا قال من قال عن الأشاعرة: إنهم يشبهون أولا ثم يأولون ثانيا.

الوقفة الثالثة: اتفق الأشاعرة على إثبات الإرادة، بل قال الجويني في لمـع الأدلة (95): إنها على الحقيقة، أي: ليست مجازا.

ومخالفوهم من الجهميـة والمعتزلـة ينفونهـا بـزعم أن إثباتهـا يـستلزم أن تكون من جنس إرادة المخلوق المستلزمة للميـل والـنقص والحاجـة، فيجيـبهم الأشاعرة بأن إرادة الله ليست كإرادة المخلـوق، بـل لـه إرادة تخـصه سـبحانه لا تشبه إرادة المخلوق.

= وابن عقيل اختلف فيه، وهو حسن الحديث.

وله طرق أخرى لا تخلو من ضعف.

والحديث صححه الحاكم والذهبي والألباني في تخريج السنة (1/ 225)، وحسنه المنـذري في الترغيـب والترهيب (4/ 218) وابن حجر في الفتح (1/ 174) وابن القيم في الصواعق (466)، وأطـال في الـرد على من ضعفه. والصواب أنه حسن فقط، والله أعلم.

(1) رواه عبد الله بن أحمد في السنة (536) بسند جيد.

فلماذا لا ينسحب نفس الجواب على مسألة الحرف والصوت، ويقال: إن لكلام الله حروفا وأصواتا لمجيء النصوص بذلك، لكنها لا تشبه حروف وأصوات المخلوقين.

فإذا كان ذلك الجواب مقنعا في مسألة الإرادة فليكن هنا كذلك. فالباب واحد.

يحاول الأشاعرة تصوير مخالفيهم في مسألة الكلام والحرف والصوت تصويرا شنيعا منفرا يقطع من قرأه ببطلانه وضلال قائله.

قال الجويني في الإرشاد (125-126): ذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى، وأطلق الرعاع منهم القول بأن المسموع صوت الله تعالى. وهذا قياس جهالاتهم.

ثم قالوا: إذا كتب كلام الله تعالى بجسم من الأجسام وانتظمت تلك الأجسام رسوما ورقوما وأسطرا وكلاما، فهي بأعيانها كلام الله تعالى القديم. وقد كان إذ ذاك جسما حادثا ثم انقلب قديما. وقضوا بأن المرئي من الأسطر الكلام القديم الذي هو حرف وصوت. **انتهى**.

ولم يسم لنا الجويني من هم هؤلاء الحشوية، وفي أي كتاب قالوا ذلك؟ وكذا لم يفعل غيره من الأشاعرة، ولا إخال مسلما يقول هذا الذي ذكر الجويني.

ولكن مراد القوم التشغيب على مذهب السلف في الكلام، فمذهب السلف جميعا أن الله متكلم بكلام بحرف وصوت متى شاء وكيف شاء لا يشبه كلام المخلوقين.

فاخترعوا فرقة لا حقيقة لها ولا وجود لرجالها فسموها حشوية ونحلوها مذهب السلف. وزادوا في الوصف تشنيعات ظاهرة، وطرزوها

بمذاهب باطلة، حتى إذا اطلع مطلع على مذهب هؤلاء نفر منهم أعظم النفور وباين قولهم أعظم المباينة.

فمن صرح في الدينا كلها بهذا الذي نسبه الجويني لفرقة لم توجد إلا في مخيلة الأشاعرة؟ والله الهادي إلى سواء السبيل.

ثم رأيت الرازي يصرح في معالم أصول الدين (301) بأن مذهب الحشوية مذهب الحنابلة، في حين تلطف شارحه ابن التلمساني فجعله مذهب الحنابلة دون أحمد بن حنبل.

مع أن شيوع التأويل الموافق لمذاهب الأشاعرة كثير في الحنابلة كابن الجوزي وابن الزاغوني والتميميين وجماعة كثيرين نحوهم.

ومذهب أحمد المنقول عنه بالأسانيد الصحيحة التي لا مطعن فيها مناقض لمذهب الأشاعرة في الكلام. وليس هذا محل بسط ذلك. وسأفصل الكلام فيه في الكتاب الآخر: بين الأشاعرة والسلف.

وقد ذكرت من قبل أن نقل الأشاعرة عن مخالفيهم فيه شيء.

وهذا مثال واضح مادمنا نتحدث عن مسألة الحرف والصوت: قال الرازي في المعالم (301): قالت الحنابلة: كلام الله تعالى ليس إلا الحروف والأصوات، وهي قديمة أزلية.

ثم بين الشارح أن هذا مذهب مقلدي أحمد لا مذهب أحمد. مع أن هذا المذهب ليس مذهبا لأحمد وللحنابلة.

ويظن ابن التلمساني أن مراد من أطلق من الحنابلة: إن الله يتكلم بحرف وصوت أنها بمنزلة حروفنا وأصواتنا نحن.

وهذا الخلط رأيته شائعا عند كل الأشاعرة.

ومما قال الرازي في هذا الصدد في معالمه (302): الوجه الثاني أن هذه الحروف والأصوات قائمة بألسنتنا وحلوقنا، فلو كانت هذه الحروف والأصوات نفس صفات الله تعالى لزم أن تكون صفة الله تعالى حالة في ذات كل واحد من الناس. **انتهى**.

مع أن مراد من قال: إن الله يتكلم بحرف وصوت أنه يتكلم بحرف وصوت يليق بجلاله لا نعرف حقيقته، وأن هذه الحروف والأصوات قائمة به هو لا حالة في خلقه.

ثم غلا الرازي غلوا عظيما فزعم أن كفر من سماهم الحشوية القائلين بهذا أغلظ من كفر النصارى بكثير، لكن تولى شارح كتابه ابن التلمساني (302) الرد عليه وبين أنه مختلف في كفرهم بينما النصارى مجمع على كفرهم.

قدمنا أن الأشاعرة شنعوا كثيرا على مخالفيهم في مسألة الحرف والصوت، واتهموهم بعظائم، وعادتهم إبهام القائل به ونسبه إلى المجسمة أو الحشوية.

وتجاهل أكثرهم أو كلهم أن المنقول عن السلف أنه بحرف وصوت، وأحسنهم وأفضلهم من يقول: إن هذا مذهب الحنابلة.

والعادة أن يسوقوه مساقا ظاهر الشناعة، موهما لمعان باطلة، تنفر منه الطباع وتشمئز من سماعه، ولا تستنكف من رده وإبطاله وإعظام قول قائله ونسبه إلى ضروب الجهل والضلال والكفر.

وقد تواترت النقول عن علماء السلف جميعا على إثبات الحرف والصوت، ومنهم إمام الأئمة أحمد بن حنبل الذي أجمع علماء الأشاعرة على تبجيله وتعظيمه، وليس فيهم من نسبه إلى ضلال ولا بدعة، بل كلهم أجمع على الإشادة بعلمه وفضله وإمامته.

ومع ذلك لا ترى حفاوة كبيرة بكلامه وأقواله في مصنفاتهم، وإنما يذكروه للتبريك وإظهار الوفاق معه ومع غيره من علماء السلف.

أقول: يلاحظ المطالع لكتب الأشاعرة أنها اتفقت على تضليل وتسفيه من نسب الحرف والصوت لكلام الله مع أنه منصوص الأئمة المتقدمين ومذهبهم.

ولننقل عبارة الباقلاني رحمه الله، قال في الإنصاف (111): ومذهب المشبهة الحلولية المجسمة أن كلام الباري حروف وأصوات وأنه قديم وأن الحروف والأصوات التي توجد في كلام الخلق كلها قديمة، لا أخصص بعضها على بعض، وهذا قول يفضي إلى قدم العالم عند كل محقق، ومنهم من قال: إن الأصوات والحروف إذا ذكرنا الله تعالى بها أو تلونا بها كلامه قديمة، فإذا ذكرنا بها غير الله وأنشدنا بها شعرا كانت محدثة، وهذا جهل عظيم وتخبط ظاهر. إلى آخر كلامه.

هكذا يقول الباقلاني، وهو أحد المعتدلين في مذهب الأشعري.

ولا بأس أن نقف وقفة مع هذه المسألة مرة أخرى فأقول: أشهر المذاهب في باب الحرف والصوت أربعة مذاهب:

1- إن كلام الله ليس بحرف ولا صوت.

وهو مذهب الأشاعرة.

2- إن كلام الله بحرف وصوت، لكنه مخلوق.

وهذا قول الجهمية والمعتزلة.

3- إن كلام الله بحرف وصوت، وهذه الحروف والأصوات قديمة. وهو مذهب ينسبه الأشاعرة إلى فرقة لا نعرف لها رجالا ولا مصنفات سموها الحشوية.

4- إن كلام الله بحرف وصوت يليق بجلاله، يتكلم به متى شاء كيف شاء. فإذا قرأه القارئ فالكلام كلام الباري والصوت صوت القاري.

وهذا مذهب السلف رضوان الله عليهم.

ولا يكاد يميز أغلب الأشاعرة بين المذهب الثالث والرابع، ويخلطون هذا بهذا، ولم أر منهم، مع شدة تتبعي لكتبهم من حرر هذه المسألة بوضوح.

وكلام علماء السلف الذي قدمت لا محذور فيه أبدا ولا تلزمه اللوازم الباطلة التي يشنع بها الأشاعرة مثل زعمهم أن القول بالحرف والصوت يستلزم وجود التجاويف والحلق واللسان ونحو ذلك، مع أن هذا صوت المخلوق، ولا يقاس الغائب على الشاهد.

ولنقرأ كلاما آخر للباقلاني في الإنصاف (120) حيث يقول: ثم يقال لهم: خبرونا أيصح خروج حرف من غير مخارج؟ فإن قالوا: لا. قلنا: فتقولون إن الباري تعالى عن قولكم ذو مخارج من شفة للفاء وحلق للحاء ولسان للثاء؟ وإن قالوا: نعم. حسموا[1] بإجماع المسلمين، وإن قالوا: لا تحتاج الحروف إلى مخارج فقد كابروا الحس والعيان مع قولهم بصحة الخبر المروي بزعمهم، وذلك أن كلامه منه خرج، وكلامه عندهم حروف، فيجب على قولهم أن يكون خروجها من مخارج، وكل هذا القول كفر وضلال وسفه وحمق وجهل عظيم. **انتهى**.

وتأمل كيف أن هذا التقرير من الباقلاني متهافت مهدم الأركان ضعيف البنيان.

فقوله: أيصح حرف من مخير مخارج؟

(1) في المطبوع: جسموا. ولعل الصواب ما ذكرت.

فجوابه سهل، إن كان الباقلاني يتكلم عن حروف وصوت المخلوقين فكلامه صحيح، ومخالفوك لا يقولون إن كلام الله يشبه كلام المخلوق حتى يصح إلزامك، ولكن يقولون: إن كلام الله بحرف وصوت يليق بجلال الله، ولا يشابه أصوات المخلوقين التي تحتاج للشفة واللسان والحلق.

وقوله: وإن قالوا لا تحتاج الحروف إلى مخارج فقد كابروا الحس والعيان.

فنقول: إن الحروف التي تحتاج إلى مخارج هي حروف المخلوقين.

ومع هذا نقول: دلت النصوص على وجود الصوت من غير مخارج وشفة ولا غير ذلك: منها: ما رواه مسلم (2/ 2277) عن جابر بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: إني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث إني لأعرفه الآن.

وعن عبد الله بن مسعود قال: ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل. رواه البخاري (3/ 3386).

وأخبر الله أن أعضاء الإنسان تتكلم يوم القيامة قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢١) وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ (٢٢)﴾ فصلت: ٢١ – ٢٢.

فها هو قد صح الكلام من غير مخارج من المخلوقين، فكيف يقال إنه يلزم من إثبات الكلام إثبات المخارج؟.

ومن حجج الباقلاني كذلك في نفي الحرف والصوت قوله (119): لأن الحروف والأصوات يتقدم بعضها على بعض. **انتهى**.

مع أن الحروف والأصوات التي ذكر حروف وأصوات المخلوقين.

والباقلاني وغيره من علماء الأشاعرة يتوهمون أن القول بـأن الله يـتكلم بحرف وصوت معناه هذه الحروف والأصوات المخلوقة التي نسمعها.

وإذا كان الأشاعرة يثبتون لله إرادة وعلما وغـير ذلـك، والعبـد لـه إرادة وعلم ولم يستلزم ذلك أن تكون إرادة الله وعلمه كإرادة وعلم المخلوق، فلماذا لا يقالون: لله كلام بحرف وصوت لا يشابه كلام المخلوقين.

فإن قال الأشـاعرة: نحـن نثبـت لله إرادة وعلـما لا تـشابه إرادة وعلـم المخلوقين، نقول: وكذلك أهل السنة والسلف الصالح يثبتون لله كلاما بحـرف وصوت لا تشابه حروف وأصوات المخلوقين.

ومـن حجـج البـاقلاني كـذلك أن القـول بـالحرف والـصوت يـستلزم قدمهما، وبالتالي قدم المخلوق.

وهذا كسابقيه. والسلف يقولون بأن كـلام الله متـصف بكونـه بحـرف وصوت كما يليق بجلاله تعالى. وكلام الله صفة من صفاته، ولا يتـصور انفكـاك الصفة عن الموصوف. والقول بأن ذلك يستلزم قدم الحرف والصوت غـير لازم كما هو ظاهر، وهو يشبه تماما قول المعتزلة الذي أبطله الأشاعرة بـأن الاتـصاف بالصفات يستلزم تعدد القدماء.

فما أجاب به الأشاعرة المعتزلة في هذه المسألة يجاب به هنـا حـذو القـذة بالقذة، والله الموفق لارب سواه.

وإنما اعتنيت بنقل كلام الباقلاني مـن الإنـصاف خـصوصا، لأني رأيتـه توسع في مسألة الحرف والصوت توسعا لم أره لغيره.

- **القرآن عند الأشاعرة عبارة عن كلام الله وليس كلام الله حقيقة.**

كلام الله عند الأشاعرة هو القائم بنفس الله، وقد حاول الإيجي في غايـة المرام (94) أن يقرب لنا المعنى فقال: وليس مرادنا من إطلاق لفظ الكـلام غـير

المعنى القائم بالنفس، وهو ما يجده الإنسان من نفسه عند قوله لعبده: ايتني بطعام أو اسقني بماء. **انتهى**.

أي: كلام الله عند الأشاعرة هو الخواطر التي تجول في النفس لا غير.

ولهذا تراهم يحتجون لإثبات الكلام النفسي بقول عمر: زورت في نفسي كلاما. أي: هيئت في نفسي كلاما.

وإذا كان هذا حقيقة عندهم جرهم ذلك إلى شناعة أعظم، وهي إذا كان الأمر كذلك فالله لم يسمع منه كلام على الإطلاق. ولم يتكلم بالقرآن فيسمع منه ولم يخاطب موسى أي: لم يسمع موسى كلام الله.

وبالتالي فنحن أمام إشكالين كبيرين:

- **الأول**: هذا القرآن الموجود بين دفتي المصحف عبارة عن كلام الله، وليس كلام الله حقيقة.

وعليه فلا مانع من إطلاق كون هذا القرآن مخلوقا بهذا المعنى كما صرح به بعضهم، كما سيأتي.

والثاني: لم يسمع مخلوق من الله شيئا ويستحيل أن يسمع منه شيئا، وإلا اتصف بكونه محلا للحوادث.

قال الباقلاني في الإنصاف (106): ويجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، لكن جعل عليه أمارات تدل عليه[1]. **انتهى**.

قلت: وهذا هو المحكي عن إمام المذهب أبي الحسن الأشعري: قال ابن فورك في مجرد مقالات الأشعري (60): وكان لا يفرق بين العبارة والتلاوة، ويمنع لفظ الحكاية ويقول: إن إطلاق لفظ الحكاية على التلاوة يقتضي مماثلة التلاوة للمتلو. **انتهى**.

---

(1) وخالف ابن الباقلاني في هذا في مكان آخر من كتابه هذا كما سأذكره قريبا.

وقال أبو المظفر الإسفرايني في التبصير (167): وكل ما ورد في الكتب من الله تعالى باللغات المختلفة العبرية والعربية والسريانية كلها عبارات تدل على معنى كتاب الله تعالى.

وقال الباجوري في تحفة المريد (102): واعلم أن كلام الله يطلق على الكلام النفسي القديم بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى، وعلى الكلام اللفظي بمعنى أنه خلقه، وليس لأحد في أصل تركيبه كسب، وعلى هذا المعنى يحمل قول السيدة عائشة: ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى.

وقال (103): وقال السنوسي وغيره من المتقدمين: إن الألفاظ التي نقرؤها تدل على الكلام القديم. وهذا خلاف التحقيق لأن بعض مدلوله قديم كما في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ ﴾ البقرة: ٢٥٥. وبعض مدلوله حادث كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوۡمِ مُوسَىٰ﴾ القصص: ٧٦. والتحقيق أن هذه الألفاظ تدل على بعض مدلول الكلام القديم.

وقال الجويني في الإرشاد (111): الطريقة المرضية عندنا أن العبارات تسمى كلاما على الحقيقة، والكلام القائم بالنفس كلام... ومن أصحابنا من قال: الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاما تجوزا. **انتهى**.

يظهر جليا من كلام الجويني أن القرآن عندهم عبارة عن كلام الله، لكن هل تسمى هذه العبارات كلاما حقيقيا أم هو كلام مجازا؟ اختار هو الأول، ونقل عن أصحابه الثاني[1].

وذكر الآمدي في غاية المرام (106) أن معنى أن القرآن مكتوب ومحفوظ أنه قد حصل فيها ما هو دال عليه، وهو مفهوم منه ومعلوم[2].

---

(1) وكذا حكى الخلاف عبد الرحمن المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (99).

(2) وانظر حاشية الدسوقي (148-149).

وممن علمته من الأشاعرة خالف إخوانه في مسألة كون القرآن عبارة عن كلام الله: الإمام أبو بكر الباقلاني، قال في الإنصاف (71): ولا يجوز أن يقال: كلام الله عبارة ولا حكاية.

وقال (110): وأنه لا يقال إن كلامه حكاية ولا عبارة ولا إني أحكي كلام الله، ولا إني أعبر كلام الله، بل نقول: نتلو كلام الله، ونقرأ كلام الله، ونكتب كلام الله، ونحفظ كلام الله.

وقرر (ص 80) أن القرآن غير المقروء والتلاوة غير المتلو، والكتابة غير المكتوب. وأطال في تقرير ذلك.

ولما كان القرآن عبارة عن كلام الله فليس معجزا عند أكثرهم.

نقل الشهرستاني في نهاية الأقدم (310) عن الأشعرية: فليس الكلام الذي بين أظهرنا كلام الله، وما كان كلاما لله فليس بين أظهرنا، ولا كان دليلا ومعجزة ولا قرأناه ولا سمعناه بل الذي نقرأه مثل ذلك أو حكاية عن ذلك. **انتهى**.

وتأمل هذا المنزلق الخطير الذي انجرت إليه الأشاعرة فالقرآن الذي أجمع الفقهاء واللغويون على أنه معجز بنظمه وبلاغته وفصاحته وبيانه قال الأشاعرة: هو عبارة عن كلام الله وليس معجزا.

وممن اعترف بذلك الآمدي، فقال في أبكار الأفكار (1/ 279): قولهم: الإجماع منعقد على أن القرآن معجزة الرسول. قلنا: المراد به القراءة، وإلا فالإجماع منعقد على أن القرآن الحقيقي الذي كلام الرسول حكاية عنه ليس معجزة للرسول وإنما الاختلاف فيما وراءه، وهو أن ذلك القرآن ما هو؟ فنحن نقول: إنه المعنى القائم بالنفس. **انتهى**.

وممن خالف إخوانه الأشاعرة في هذا. واعتبر القرآن الذي نتلوه معجـزا السنوسي، قال في شرح أم البراهين (148-149): وهو الذي عبر عنـه بـالنظم المعجز المسمى أيضا بكلام الله تعالى حقيقة لغوية لوجود كلامـه عـز وجـل فيـه بحسب الدلالة لا بالحلول وسماه قرآنا أيضا.

وممن خالفهم كذلك: البغدادي في أصول الدين (108).

وقد أورد الشهرستاني في نهاية الأقدام (453) عـلى الأشـاعرة تـساؤلا مفاده أن القرآن بمعنى المقروء والمكتوب صفة قديمة عندهم، والقديم لا يكون معجزا، وبمعنى القراءة هو فعل القارئ وتلاوته، وفعل العبد لا يكون معجزا.

ثم أجاب بلسانهم بتجويزات متعددة قال: فيجوز أن يقـال: إن الـتلاوة من حيث إنها تلاوة معجزة. وتقدير الإعجاز فيها من وجهين: أحدهما أن يخلـق الله تعالى هذه الحروف المركبة وتلك الكلمات المنظومة في لسان التالي من غـير أن يكون قادرا عليها ومحركا لسانه بقدرته واستطاعته، فتمحض فعـلا لله تعـالى... ويجوز أن يخلق الله في نفس النبي كلاما منظوما فيترجم عنه بلسانه...

ويجوز أن يخلق الله ذلك الكلام في قلب الملك أو في لـسانه فليقيـه وحيـا إلى النبي ويعبر عنه النبي بلسانه...

ويجوز أن يكون قد خلق الله هـذه العبـارات المنظومـة بعينهـا في اللـوح المحفوظ فيقرأ جبريل عليه السلام منه ويقرأها على النبي ﷺ فيسمع النبي منه... **انتهى**.

ويلاحظ في هذه التجويزات أنها تدور كلها عـلى خلـق القـرآن، وهـذه حقيقة مهمة ومُرة في نفس الوقت، وهي أنه لا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في الكلام حقيقة. وهو ما نبحثه في المبحث الموالي:

- **اتفاق المعتزلة والأشاعرة في خلق القرآن.**

اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن القرآن الذي بين أيدينا مخلوق، وزاد الأشاعرة فأثبتوا كلاما قائما بنفس الله، وهو غير مخلوق وهو الذي عبر عنه بالقرآن الذي بين أيدينا. وقد اعترف بهذا إماما الأشعرية الفخر الرازي والآمدي.

فقال الفخر الرازي في المحصل (403): أما أصحابنا فقد اتفقوا على أنه تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس، والمعتزلة ينكرون هذه الماهية، وبتقدير الاعتراف بها ينكرون اتصاف ذات الله تعالى بها، وبتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة، وبتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة، فالحاصل أن الذي ذهبوا إليه فنحن من القائلين به، إلا أنا أثبتنا أمرا آخر وهم ينازعوننا في الماهية والوجود والقدم والوحدة، فهذه مقدمة لابد من معرفتها للخائض في هذه المسألة.

وقال الآمدي في المواقف (294) بعد أن ذكر قول المعتزلة: وهذا لا ننكره[1]، لكنا نثبت أمرا وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات.

وقال (294): إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة قائمة فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك. وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه، فصار محل النزاع نفي المعنى وإثباته.

---

(1) في طبعة مكتبة المتنبي بالقاهرة: نكره. وفي طبعة دار الجيل بتحقيق عبد الرحمن عميرة: ننكره. وهو الصواب.

وهذا إمام أشعري آخر يعترف بأن ما في اللوح المحفوظ مخلوق ولننقل عبارته من أولها حتى لا يقال إننا حذفنا منها شيئا، قال الباجوري في تحفة المريد (103): ويصح أن يكون المراد أن الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة عقلية التزامية بحسب العرف، فإن من أضيف له كلام لفظي دل عرفا أن له كلاما نفسيا. وقد أضيف له تعالى كلام لفظي كالقرآن، فإنه كلام الله قطعا بمعنى أنه خلقه في اللوح المحفوظ، فدل التزاما على أن له تعالى كلاما نفسيا، وهذا هو المراد بقولهم: القرآن حادث، ومدلوله قديم، فأرادوا بمدلوله الكلام النفسي.

وقال: والحاصل أن للألفاظ التي نقرؤها دلالتين: أولاهما: التزامية عقلية عرفا كدلالة اللفظ على حياة اللافظ، والمدلول بهذه الدلالة هو الكلام القديم، وهذا محمل كلام السنوسي ومن تبعه، وثانيتهما وضعية لفظية، والمدلول بهذه الدلالة بعضه قديم وبعضه حادث. وهذا محمل كلام القرافي وغيره، فلا تنافي بين القولين كما يصرح به بعض حواشي الكبرى، والله أعلم. **انتهى**.

وقال كذلك (133): ومذهب أهل السنة أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق، وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق. لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق، ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم، لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق، ولذلك امتنعت الأئمة من القول بخلق القرآن. **انتهى**.

إذن لهذا السبب يمتنع عندهم إطلاق القول بخلق القرآن، أي لئلا يتوهم أنه النفسي، أما هذا القرآن المعبر عن الكلام النفسي فمخلوق.

وتأمل ماذا يقول بصراحة أكثر وجرأة أكبر (135): والراجح أن المنزل اللفظ والمعنى، وقيل: المنزل المعنى وعبر عنه جبريل بألفاظ من عنده، وقيل:

المنزل المعنى وعبر عنه النبي ﷺ بألفاظ من عنده، لكن التحقيق الأول، لأن الله خلقه أولا في اللوح المحفوظ ثم أنزله في صحائف إلى السماء الدنيا في محل يقال له: بيت العزة في ليلة القدر كما قال: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ القدر: ١ ثم أنزله على النبي ﷺ مفرقا بحسب الوقائع. **انتهى**.

هكذا انجر الأشاعرة إلى هذا القول الشنيع، ولو أنهم قالوا ما قال سلفهم: الله متكلم بكلام كيف شاء ومتى شاء، لأراحوا أنفسهم وأراحوا غيرهم.

وقال الشهرستاني في الملل والنحل (83): والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي. **انتهى**.

والحاصل أن المعتزلة والأشاعرة اتفقوا على أن القرآن المنزل مخلوق.

وأما الخلاف بينهم فهو أن الأشاعرة زادوا فأثبتوا لله كلاما آخر نفسيا ليس بمخلوق.

واتفق أغلب الأشاعرة على أن القرآن المنزل الذي يتلوه الناس ويقرؤونه عبارة عن كلام الله وليس كلام الله حقيقة.

لكن من صاحب العبارة؟ اختلفوا في هذا، فقيل: الله تعالى، وقيل: جبريل، وقيل: محمد ﷺ.

هكذا يقولون، وهكذا يصرحون، وهذه عقيدتهم، والله يتجاوز عنا وعنهم.

والذي اتفق عليه علماء السلف من الصحابة والتابعين أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، لفظا ومعنى. وأنه كلام الله حقيقة ليس عبارة عن كلام

الله. وأن الكلام النفسي من اختراعات الأشاعرة الذي انفردوا به دون سائر الطوائف، والحمد لله رب العالمين.

بل هذا إمام المذهب أبو الحسن الأشعري يذكر في كتابه الإبانة (64) أنه يستحيل أن يخلق الله كلامه في مخلوق.

وذكر (67) أن التكليم هو المشافهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون المتكلم حالا في غيره مخلوقا في شيء سواه.

وأنكر (68) أن يكون موسى سمع الكلام من الشجرة أو نحوها، أو أن الله خلق الكلام في الشجرة (69)، وكل هذا خلاف ما عليه أتباعه.

وإضافة إلى التشابه الواضح بين كلام المعتزلة والأشاعرة في باب كلام الله الذي تقدم ذكره يتشابه كلامهما من جهة أخرى وهي:

فقد نقل الجويني في الإرشاد (120) عن جماهير المعتزلة أنه ليس للرب في وقتنا كلام، وإن ما وجد من كلامه قد عدم.

قلت: وهذا قول الأشاعرة كذلك فقد قال الرازي في المحصل (434-435): نحن نعلم بالضرورة أن ذلك الكلام القديم غير مسموع الآن، وهل يصح أن يكون مسموعا؟ هذا مما لم يقم عندي عليه دليل. **انتهى**.

وقد ادعى بعضهم على الأشاعرة أنهم لا يرون تبجيل المصحف لأن ما فيه ليس كلام الله حقيقة بل هو عبارة عنه.

ولم أر من صرح بذلك منهم، بل صرح بعضهم بعكسه، ونصوا على وجوب احترام المصحف وتبجيله، انظر أبكار الأفكار (1/ 270).

وقال الغزالي في الاقتصاد (80): ولذلك وجب احترام المصحف لأن فيه دلالة على صفة الله تعالى.

- **ماذا سمع من الله؟**

إذا كان كلام الله عند الأشاعرة هو القائم بنفسه تعالى، ولم يسمع منه شيء، فكيف سمع جبريل وموسى وغيرهما كلامه؟ بل كيف تكلم الله بالقرآن؟

ولا يعدو الأمر أحد احتمالين: الأول: إما أن يخلق الله في نفس السامع كجبريل أو موسى معنى ذلك الكلام فيعبر بلفظ من عنده.

- وإما أن يخلقه في مكان ما فيسمع السامع من ذلك المكان.

وفي النهاية لم يتكلم الله بشيء ما دام كلامه على رأيهم هو ما قام بنفسه.

وتدور ألفاظ كثير منهم على التعبير بلفظ الخلق. وقد تقدم تصريح جماعة منهم بذلك. وخاصة كلام الشهرستاني.

فإن استنكف منهم مستنكف عن التعبير بلفظ الخلق الآئل إلى مذهب خصومهم المعتزلة، وارتضى التعبير مثلا بلفظ الإفهام كقوله: إن الله يفهم السامع كلامه، فالإفهام من خلق الله، إي: إن الله يخلق في نفس السامع فهما يفهم به كلامه، فعاد الأمر إلى الخلق، ومن رام الفرار منه هناك لازم له هنا، وبقي الإشكال على حاله.

ولما كان سماع موسى كلام الله تعالى في وقت معين مُكِرا على أصل الأشاعرة في الكلام النفسي وهادما له. تنوعت إجاباتهم عن هذا الإشكال فقال الدسوقي في حاشيته: وإذا علمت أن كلامه القديم لا يقبل العدم ولا السكوت تعلم أنه ليس معنى ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ النساء: ١٦٤ أنه ابتدأ الكلام بعد أن كان ساكتا، ولا أنه بعد ما كلمه سكت، وإنما المعنى أنه أزال الحجاب عن موسى وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك ورده لما كان عليه قبل سماع كلامه. **انتهى**.

فانظر إلى هذا التكلف الشديد، وماذا يضير الأشاعرة لو أنهم قالوا: إن موسى سمع كلام الله كما أراد الله تعالى وكما يليق بجلاله وعظمته بدون تكييف ولا تمثيل ولا تحريف ولا تعطيل.

ولاحظ كيف عبر ب: "أدرك كلامه" ولم يقل: "سمع"، فما معنى "أدرك"؟ هل معناها علم أو فهم أو سمع.

فإن كان مراده علم وفهم فآل السمع إلى العلم، وهو ما ينفيه الدسوقي والسنوسي، وإن كان الثاني أي: سمع، فهل سمع بأذنيه أم بشيء آخر؟ وعلى أصلهم يستحيل أن يسمع كلام الله بأذنيه، لأنه حينئذ سيكون الكلام حروفا وأصواتا. وهذا ما تمنع الأشاعرة منه، وتشدد في إبطاله.

وإن سمع بشيء آخر فما هو هذا الشيء؟

فهذه أسئلة محيرة، تنتظر أجوبة واضحة تبين اللبس وتوضح المشكل.

قال الدسوقي في حاشيته (191): واعلم أنه وقع خلاف بين أهل السنة هل موسى سمع كلام الله القديم أو سمع كلاما مركبا من حروف وأصوات خلقه الله وصار موسى يسمعه من كل ناحية؟ قولان، والمعتمد الأول. فلذا مشى عليه الشارح.

يقصد بالشارح السنوسي. وقد صرح به السنوسي كذلك في شرح الكبرى (228) قال: وإنما المعنى أنه تعالى بفضله أزال المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك، ورده إلى ما كان قبل سماع كلامه. وهذا معنى كلامه لأهل الجنة.

ونحا نحو هذا كذلك الباجوري، فقال في تحفة المريد (105): قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ النساء: ١٦٤ أي: أزال عنه الحجاب وأسمعه

الكلام القديم، ثم أعاد الحجاب، وليس المراد أنه تعالى يبتدئ كلاما ثم يسكت، لأنه لم يزل متكلما أزلا وأبدا. **انتهى**.

ولهذا لما ضاق على الآمدي المخرج في كون موسى سمع كلام الله ولا يمكن أن يكون إلا صوتا رجع أدراجه فأرجعه إلى الخلق الذي هو في الأصل قول المعتزلة، قال في أبكار الأفكار (1/ 275): وعند ذلك فمن الجائز أن يكون سماع موسى عليه السلام لكلام الله تعالى القديم القائم بنفسه بمعنى أنه خلق له فهمه والعلم به إما بواسطة أو بغير واسطة، وذلك المسموع لا يستدعي أن يكون حرفا ولا صوتا.

وجعل في غاية المرام (105-106) سماع موسى كلام الله بمعنى أنه خلق له فهمه.

تنبيه: إذا كان ما تقدم هو رأي علماء الأشاعرة، فما هو رأي إمام المذهب؟

نقل عنه ابن فورك في المجرد (59) أنه أثبت سماع موسى لكلام الله بلا واسطة. قال: وكان يقول: إن الله تعالى أسمع موسى عليه السلام كلامه بلا واسطة قراءة ولا عبارة عنه، وذلك بابتداء سمع في أذنه وفهم في قلبه بلطائف من عنده ووجوه من التأييد والمعونة له يستدرك بها معاني كلامه والمراد بخطابه.

وكذلك أسمع نبينا ﷺ كلامه تعالى ليلة أسري به إلى السماء بلا واسطة ترجمان. **انتهى**.

قلت: فهذا خلاف ما عليه أغلب الأشاعرة.

وقال ابن فورك (60): وذكر أن كافة السامعين يسمعون العبارة وأن موضع الفضل والتخصيص الإسماع بلا واسطة. **انتهى**.

فهو يرى أن موسى خص بالسماع المباشر، وهذا هو الذي فضل به موسى على غيره، وأما مجرد سماع العبارة فكل السامعين يسمعونها.

وأكد هذا المعنى السنوسي في شرح الكبرى (238). والله أعلم.

وممن تابع الأشعري في قوله هذا: أبو بكر الباقلاني في الإنصاف (27)، فقد أثبت أن كلامه مسموع بالآذان.

قال: وأن يعلم أن كلامه مسموع بالآذان، وإن كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الأصوات وأنه ليس من جنس المسموعات.

وذكر (ص 95-96) أن الله يسمع كلامه لخلقه على ثلاث مراتب: تارة بغير واسطة من وراء حجاب كسماع موسى لكلامه. وتارة بواسطة من وراء حجاب. وتارة بغير واسطة ولا حجاب كسماعه ﷺ ليلة المعراج.

ومما انتقد على الأشاعرة بخصوص سماع موسى كلام الله، أن موسى إما أنه سمع كلام الله كله أو بعضه، ولاريب أنهم لا يقولون إنه سمع كلام الله كله. فلم يبق إلا أنه سمع بعضه. لكنهم يقولون: إن كلام الله لا يتبعض. فهذا إشكال شديد على قولهم.

- **حقيقة كون القرآن منزلا عند الأشاعرة.**

يطلق عدد من الأشاعرة في مصنفاتهم عبارة كون القرآن منزلا مقروءا بألسنتنا محفوظا في صدورنا، ويظن من لا خبرة له بمذهب الأشاعرة أن هذا الكلام على ظاهره، وهو موافق لمذهب السلف الصالح، والأمر ليس كذلك، وإنما مرجع ذلك إلى الكلام النفسي.

قال الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 275-276): قلنا ما أجمعوا على كونه منزلا، إنما هو العبارات الدالة على المعنى القديم لا نفس المعنى القديم،

وأما كونه مقروءا بألسنتنا فمعناه أنه مدلول للقراءة القائمة بألسنتنا، والقراءة مخلوقة قائمة بألسنتنا. **انتهى**.

ومعنى أن القرآن منزل عند الجويني هو نفس معنى أنه غير منزل لأنه قال: فالمعني بالإنزال أن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى، وهو في مقامه فوق سبع سموات ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام.

وقال عبد الرحمن المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (108): ولكن المراد بالإنزال أن جبريل عليه السلام أدرك كلام الله تعالى فوق سبع سماوات ثم نزل إلى الأرض وافهم الرسول... **إلى آخر كلامه**.

وأي كلام يثبتون إذا؟ إذا كان جبريل أدرك ما في نفس الله، فالله لم يتكلم بشيء، وأي فرق بين هذا وبين نفي الكلام سوى الجعجعة من غير طحن، فيؤول الأمر في نهاية المطاف إلى كلام المعتزلة.

وبيان ذلك أن الأشاعرة اتفقوا أن جبريل أو غيره فهموا ما في نفس الله من الكلام فنقلوه، ولم يتكلم الله بشيء.

وإذا أطلقوا أن الله يتكلم فمرادهم أن المخاطب فَهِم ما في نفس الله.

وإذا سألت الأشاعرة: ماذا تقصدون بأن جبريل أو غيره فهم ما في نفس الله؟ فسيقولون: إن الله أفهمه الكلام.

فيقال حينئذ: فهل هذا الإفهام مخلوق أم لا؟

والجواب نتركه لعلماء الأشاعرة.

والمعتزلة يقولون: إن الله لم يتكلم بشيء هو صفة له وإنما خلق خلقا اسمه الكلام.

فاتفق المعتزلة والأشاعرة على أنه لم يصدر من الله كلام يسمع منه ويفهمه المخاطب، واختلفوا هل خلق خلقا سماه كلاما، أم فهم المكلَّم كلامه من غير أن يسمع منه شيء.

وأنا أعجب ممن يقول: إن الأشاعرة يثبتون لله صفة الكلام، بل ليس في الدنيا من ينفي الكلام كنفي الأشاعرة، وقول المعتزلة على بطلانه أقوم قيلا وأقرب دليلا من قول الأشعرية.

وأما كان يغني القوم جميعا أن يقولوا: إن الله يتكلم بكلام يليق بجلاله ليس مخلوقا كما يقول المعتزلة.

فنثبت له الكلام كما أثبته لنفسه وننفي العلم بكيفيته فنوافق النقل ولا نعارض العقل، ونسلم من كل الإشكالات الواردة في الباب، والله أعلم.

- **البكم النفسي**.

والقول بالكلام النفسي جرهم إلى القول بالبكم النفسي، وقد عرفه الدسوقي بقوله في حاشيته (188): وأما البكم النفساني فهو ترك الكلام النفسي عجزا، وأما تركه مع القدرة فسكوت نفساني.

إلى أن قال: فاعلم أن المراد هنا بالبكم البكم النفساني لأنه هو المضاد لكلامه تعالى النفساني الذي هو صفة أزلية قائمة بذاته. **انتهى**.

وأطال السنوسي في شرح الكبرى (228) في بيان أن الله لا يتصف بالسكوت، واعتبر القول بالسكوت من هوس الحشوية.

- **دليل اتصافه تعالى بالكلام**.

لا دليل عند الأشاعرة في هذه الأبواب إلا العقل. وأما النصوص النقلية فالاحتجاج بها فرع إثبات الكلام كما صرح به الآمدي في غاية المرام (89).

وقال ابن زكري في بغية الطالب (223): والدليل على أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بالكلام النفسي أن تقول: الباري تعالى حي، وكل حي يصح قيام الكلام النفسي به.

فالباري يصح قيام الكلام النفسي به، وكل ما صح في حقه وجب له. **انتهى**.

ومنهم من اعتمد في إثبات الكلام على أنه لو جاز امتناعه منه لجاز اتصافه بضده كالخرس ونحوه، وقد ضعف الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 282-284) هذا الاستدلال وبين أن الخرس وغيره من أضداد كلام المخلوقين دون كلام الخالق.

وبين استحالة هذه الضدية على أصل الأشعري من وجهين، أقواهما: أن الكلام عندهم قديم، وتقدير ضد للقديم محال.

- **تعلقات الكلام**.

ذهب الباقلاني في الإنصاف (38) إلى أن كلام الله تعالى متعلق بجميع المأمورات والمنهيات والمخبرات.

وذهب السنوسي في شرح أم البراهين (147) والباجوري في تحفة المريد (120) إلى أنه متعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات.

أما الدسوقي فذكر في حاشيته (147) أن الكلام باعتبار كونه خبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا له تعلق تنجيزي قديم، وهو دلالته في الأزل على معنى مطابق للواقع، وعلى طلب العلم، وعلى ثواب مستقبل، وعلى توقع عذاب.

وأما تعلقه باعتبار كونه أمرا ونهيا فله تعلق تنجيزي حادث عند وجود المأمور والمنهي.

وصلوحي قديم، وهو صلاحيته في الأزل للدلالة على الفعل والترك ممن سيوجد.

- **خاتمة هذا المبحث.**

ولنختم هذا الفصل باعترافين هامين لاثنين من أبرز علماء الأشاعرة.

اعترف أولهما بأن مذهب الأشاعرة في الكلام محدث مخالف لما كان عليه السلف الصالح، بل هو خارق للإجماع.

والثاني: مال إلى قول السلف في عدم التأويل وانتصر له.

أما الأول منهما فهو الشهرستاني، فقد قال في نهاية الأقدام (313-314): فكانت السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات دون التعرض لصفة أخرى وراءها، وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لأمر وراءها، فأبدع الأشعري قولا ثالثا، وقضى بحدوث الحروف، وهو خرق الإجماع، وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازا لا حقيقة، وهو عين الابتداع، فهلا قال: ورد السمع بأن ما نقرأه ونكتبه كلام الله تعالى دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين إلى غير ذلك من الصفات الخبرية.

وأما الثاني فهو الإمام الجويني فقد قال في النظامية (165-166): قد اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها ، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها.

فرأى بعضهم تأويلها، والتزم هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول ﷺ.

وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى.

والذي نرتضيه رأيا، ونَدين الله به عقدا، اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع، وترك الابتداع والدليل السمعي القاطع في ذلك، أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة.

وقد درج صحب رسول الله ﷺ، رضي عنهم على ترك التعرض لمعانيها، ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها. فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغا ومحتوما، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة.

وإذا انصرف عصرهم، وعصر التابعين (رضي الله عنهم) على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعا، وأنه الوجه المتبع، فحقت على ذي الدين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى.

وعد إمام القراء وسيدهم نافع الوقوف على قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ آل عمران: ٧ من العزائم، ثم الابتداء بقوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ آل عمران: ٧.

ومما استحسن من كلام إمام دار الهجرة رضي الله عنه وهو مالك بن أنس أنه سئل عن قوله تبارك وتعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ طه: ٥ فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة[1].

وذكر أن هذا حكم آية الاستواء والمجيء واليدين والوجه والعين والنزول وغيرها (168).

---

(1) وقد خرجته في عقيدة الإمام مالك.

المبحث الخامس: الصفات الزائدة على السبع

لم يختلف كلام الأشاعرة في إثبات الصفات السبع المتقدمة عموما، واختلفوا في بعض أحكامها وتفاريعها كما تقدم.

لكنهم اختلفوا فيما عدا السبع، هل نثبت لله صفات أخرى زائدة على ما تقدم أم لا؟

اختلفوا في ذلك اختلافا بينا:

1- منهم من جوز ذلك.

فمنهم من أثبت القدم والبقاء والإدراك والوجه واليدين والعينين والجنب والنور والساق والاستواء وغيرها.

وجعلها السنوسي في شرح أم البراهين (95) 20 صفة بما فيها السبع وهي:

- سبع صفات معاني.
- وسبع صفات معنوية.
- والوجود والقدم والبقاء ومخالفة الحوادث وقيامه بالنفس والوحدانية.

واختار عبد الرحمن بن محمد المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (73) أن الأقرب إلى السلامة الإعراض عن التأويل والإيمان بنصوص الصفات كالعلو والنزول ونحوها[1].

2- ومنهم من نفاها.

منهم الآمدي في غاية المرام (126):

---

(1) ومع قول المتولي هذا إلا أنه في كتابه يسير على طريقة إخوانه في سرد العقائد.

قال: فإذا الأقرب ما ذكره بعض الأصحاب وهو أن ذلك جائز عقلا وإن لم نقض بثبوته لعدم العلم بوقوعه عقلا وانتفاء الإطلاق به شرعا.

ثم ذكر أن زيادة بعض أصحابه البقاء والوجه والعينين واليدين مما لا دليل على إثباتها.

ونحوه في أبكار الأفكار له (1/ 348).

وممن اختار هذا المذهب كذلك ابن التلمساني في تعليقاته على معالم أصول الدين للرازي (312).

3 – ومنهم من توقف.

كالرازي حيث قال في المحصل (437-438): والإنصاف أنه لا دليل على ثبوت هذه الصفات ولا على نفياها، فيجب التوقف. **انتهى**.

وأكثر الأشاعرة على عدم إثبات ما عدا السبع، واعتبروا أن هذه الصفات أعراض يستحيل قيامها بالذات.

قال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (204): وقوله: واستحالة قيام الحوادث به، يعني أن ذات الباري سبحانه وتعالى يستحيل أن تكون محلا للحوادث كالأعراض. برهانه: أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يمتنع خلوه عن الحوادث، وكل ما يمتنع خلوه عن الحوادث فإنه يكون حادثا فينتج: كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يكون حادثا. **انتهى**.

وقد مضى الكلام عن هذا المسألة وسأجيب عن هذه الشبهة قريبا في صفة الاستواء.

وقد أطبق معظم من نفى ما عدا السبع من الأشاعرة على أن العقل لم يدل عليها.

لكن الآمدي في غاية المرام (107-128) اعترف بأن إثبات الصفات لله كما يليق بجلاله ليس محالا، ولكن لم يدل عليه قاطع عقلي ولا نقلي.

وقال (126): فإذا الأقرب ما ذكره بعض الأصحاب وهو أن ذلك جائز عقلا وإن لم نقض بثبوته لعدم العلم بوقوعه عقلا وانتفاء الإطلاق به شرعا.

فلنذكر الصفات غير السبع التي اختلف فيها الأشاعرة:

1- **الوجود**.

ذهب أبو الحسن الأشعري إلى عدم إثبات صفة الوجود، لأن الوجود عنده عين الذات، وليس زائدا عليها.

والذات ليست بصفة كما في شرح السنوسي على أم البراهين (98-124) وشرح الفجيجي (30).

ونقل السنوسي (99) عن الرازي أن الوجود عنده زائد على الذات. فعلى هذا فهو صفة عنده.

لكني لم أر الرازي صرح به[1]. وقد تقدم أن مذهبه التوقف فيما عدا السبع.

وممن أثبتها: السنوسي في شرح أم البراهين (95). وتابعه اللقاني في جوهرة التوحيد وشارحه الباجوري في تحفة المريد (85).

وعدها الشارح من الصفات النفسية.

---

(1) نقل الدسوقي في حاشيته (98) عن الرازي قوله: إنه أمر اعتباري أي: لا ثبوت له إلا في اعتبار المعتبر. وقال إمام الحرمين والقاضي أبو بكر الباقلاني: إنه حال فله ثبوت في نفسه، لكنه لم يصل لمرتبة الوجود الخارجي.

2- **صفة البقاء**.

أثبتها أبو الحسن الأشعري كما في المجرد (43) والمواقف (286) والإبكار (1/ 349).

ونقلها الآمدي في الأبكار (1/ 349) والإيجي في المواقف (296) وابن زكري في بغية الطالب (238-239) عن معظم الأشاعرة.

وذكرها الجويني في الإرشاد (90) وفي العقيدة النظامية (164) وفي لمع الأدلة (97) والشهرستاني في نهاية الأقدام (181) وأبو المظفر الإسفراييني في التبصير (164) والسنوسي في شرح الكبرى (119) وشرح الوسطى (162) وشرح أم البراهين (103) والباجوري في تحفة المريد (85) وعلي بن محمد الصفاقسي في تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (40) وعبد الرحمن المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (110) وصفي الدين الأرموي في الرسالة التسعينية (55) والبغدادي في أصول الدين (108).

والبقاء عند أغلب الأشاعرة صفة زائدة على الوجود كما في المواقف (296)، في حين عند الجويني ترجع إلى نفس الوجود. انظر الإرشاد (133).

وممن نفى صفة البقاء: القاضي أبو بكر الباقلاني كما في أبكار الأفكار (1/ 349) وتعليقات ابن التلمساني (309) والمحصل (408) وبغية الطالب (239) وأصول الدين للبغدادي (109).

لكني رأيته أثبتها في الإنصاف (23-37) فلعل له قولين.

قال الرازي في المحصل (408): ذهب أبو الحسن الأشعري (ض) وأتباعه إلى أن الله سبحانه وتعالى باق ببقاء يقوم به، وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه، وهو الحق.

وكذا في المعالم للرازي (309) والأربعين (181).

وقال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (239): وقـال القـاضي أبـو بكر الباقلاني: باق لنفسه لا ببقاء زائد عليه، وهو مذهب جمهور المعتزلـة وإمـام الحرمين والإمام فخر الدين وشيخه ضياء الدين، ونقل شرف الـدين عـن والـد الإمام فخر الدين أنه كان يثبت هذه الصفة في الشاهد وينفيها في الغائب.

وقد أطال ابن زكـري في الـرد عـلى مـن نفاهـا. فراجـع بغيـة الطالـب (240).

أما ابن الحاجب فاعتبر في عقيدته (275) أنـه لا دليـل عليهـا نفيـا ولا إثباتا.

واختلف في صفة القدم والبقاء هل هما سلبيتان أم نفسيتان جزم بالأول السنوسي في شرح أم البراهين (105-106-107) ونقله عن المحققين، ونقـل عن بعض الأئمة أنهما نفسيتان، ونقل عن قوم أنهما صـفتان موجودتـان تقومـان بالذات كالعلم والقدرة. ونقل عن بعضهم أن القدم سلبي والبقاء وجودي.

3- **صفة القدم**.

اختلف الأشاعرة في إثبات صفة القدم.

فنسب الآمدي في الأبكار (1/ 357) إلى الجمهور عدم إثباتها.

وأثبتها أبو الحسن الأشعري[1] والجويني في الإرشاد (52) ولمـع الأدلـة (99)[2]، والقاضي أبو بكر الباقلاني[3] والـسنوسي في شرح أم البراهـين (100) وجعلها صفة سلبية، وعبد الله بن سعيد بن كلاب[4].

---

(1) المجرد (42).

(2) ونسب الدسوقي في حاشيته (103) لإمام الحرمين التوقف.

(3) حاشية الدسوقي (103).

(4) أبكار الأفكار (1/ 357).

وتوقف الرازي في المحصل (437-438) وصرح في مكان آخر من المحصل (214) بعدم الإثبات، قال: زعم عبد الله بن سعيد هنا أن القدم صفة، وزعمت الكرامية أن الحدوث صفة وهما باطلان.

وحكى الإيجي في المواقف (297) الخلاف فيه وسكت.

واعتبر ابن الحاجب في عقيدته (275) أنه لا دليل عليها نفيا ولا إثباتا.

4- **الإدراك**.

المراد بالإدراك هنا إدراك الطعوم والروائح والملموسات كالشم والذوق واللمس.

قال الباجوري في تحفة المريد (107) معرفا الإدراك: صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى الإدراك، يدرك بها الملموسات كالنعومة والخشونة والمشمومات كالرائحة الطيبة، والمذوقات كالحلاوة من غير اتصال بمحالها التي هي الأجسام، ولا تكييف بكيفيتها. **انتهى**.

وأغلب الأشاعرة يعبرون بلفظ الإدراك، ورأيت بعضهم عبر باللفظ الصريح، فقال ابن الحاجب في عقيدته[1]: وإنه موصوف... بصفة الشم والذوق واللمس على رأي. انتهى.

اختلف علماء الأشاعرة هل الله يدرك الطعوم والروائح والملموسات بالعلم أم بصفة زائدة على العلم.

فأثبتها صفة زائدة إمام الحرمين[2].

(1) بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب لابن زكري (275).

(2) شرح الوسطي (260) وتحفة المريد (108).

والذي في الإرشاد (89-90) المنع من إثباتها.

وهو الظاهر من كلام ابن الباقلاني في الإنصاف (25) ونسبه له الباجوري في تحفة المريد (108) والرازي في المحصل (437) وابن زكري في بغية الطالب (276).

واستدلوا بأنه لو لم يتصف بها لاتصف بضدها، وهو نقص.

وهذا من باب قياس الغائب على الشاهد كما تقدم.

ومنع من إثباتها: الجويني في الإرشاد (89-90)، ونقله ابن فورك في المجرد عن الأشعري (17).

وعندهم الطعوم والروائح والملموسات يدركها الله بالعلم لا بصفة زائدة.

واستدلوا بأنه لو اتصف بها لزم الاتصال بمحالها تلازما عقليا فلا يتصور انفكاكه.

وهو من قياس الغائب على الشاهد كذلك.

وتوقف آخرون.

منهم الرازي في المحصل (437-438) ، والسنوسي في شرح الوسطى (386) وشرح الكبرى (167) ، وقال الدسوقي في حاشيته على شرح أم البراهين (153): وهو الأصح.

واعتبر الباجوري في تحفة المريد (108) أنه أسلم وأصح.

ونحوه لابن الحاجب. بغية الطالب (275).

قال السنوسي في شرح الوسطى (260): والتحقيق والمختار على ما أشار إليه المقترح وابن التلمساني رحمهما الله تعالى الوقف في هذه الإدراكات.

ونص في شرح الكبرى (168) أن التوقف لعدم ظهور دليله. في حين نص الباجوري في تحفة المريد (108) أن التوقف لتعارض الأدلة.

5- **المخالفة للحوادث**.

أثبتها السنوسي في شرح أم البراهين (107) وشرح الوسطى (170).

وجعلها من الصفات السلبية (ص 121).

وعدها من الصفات النفسية الجويني في الإرشاد (54).

في حين عد اللقاني وشارحه الباجوري في تحفة المريد (137) من الصفات المستحيلة: المماثلة للحوادث.

6- **القيام بالنفس**.

أثبتها السنوسي في شرح الوسطى (188) وفي شرح أم البراهين (111) وقال (ص 112): ومعنى قيامه تعالى بنفسه سلب افتقاره لشيء من الأشياء.

وتابعه اللقاني وشارحه الباجوري في تحفة المريد (137).

وعبد الرحمن بن محمد المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (73).

وجعلها الجويني في الإرشاد (53) من الصفات النفسية.

أما أبو الحسن الأشعري فاختلف قوله في ذلك، فتارة أثبتها وتارة نفاها[1].

7- **الوحدانية**.

أثبتها السنوسي في شرح أم البراهين (117).

وذكر (ص 119) أنها تشتمل على ثلاثة أشياء:

- أحدها: نفي الكثرة في ذاته.
- والثاني: نفي النظير في ذاته أو في صفة من صفاته.
- والثالث: انفراده بالإيجاد والتدبير العام.

---

(1) مجرد مقالات الأشعري (43).

وهي عنده من الصفات السلبية (ص 121).

وذكر الباجوري نحو ما تقدم في تحفة المريد (85-86).

وانظر النظامية (138-182).

8- **الاستواء**.

ذهب أغلب الأشاعرة إلى عدم إثبات الاستواء.

خلافا لإمامهم أبي الحسن الأشعري، فقد أثبت الاستواء وصرح ببطلان تفسير الاستواء بالاستيلاء، ورده من وجوه عديدة، وجعله قول المعتزلة والجهمية والحرورية. ذكر ذلك في كتابه الإبانة (35-89) ورسالة إلى أهل الثغر (233-234) ومقالات الإسلاميين (290).

واحتج في الإبانة (92) بحديث النزول، وحديث الجارية (96) على ثبوت الاستواء على العرش والعلو.

وخالفه أكثر أتباعه:

قال الإيجي في المواقف (297): اختلف الأصحاب فيه، فقال الأكثرون: هو الاستيلاء[1]، ويعود إلى القدرة.

وقيل: هو القصد... وهو بعيد.

وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه صفة زائدة[2]، ولم يقم دليلا عليه، ولا يجوز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال. **انتهى**.

ونقل ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (279) أن منهم من جعل الاستواء صفة فعل كالأشعري، ومنهم من جعلها صفة ذات. وقال: وإليه ذهب جماعة من الأئمة. ثم حكى أنه اختلف القائلون بأنه صفة ذات فمنهم من

---

(1) بغية الطالب (275).

(2) وكذا في المواقف (273) وتحفة المريد (130).

رد الاستواء إلى الإرادة فجعله هو القصد، ومنهم من رده إلى الإخبار قال: فمعنى الاستواء عند هذا القائل أنه أخبر عن كمال صفاته ونفي النقائص عنه. وذكر أنه مذهب عبدالله بن سعيد من أئمتنا. **انتهى**.

واختار ابن الحاجب أنه لا دليل عليها نفيا ولا إثباتا[1].

وممن أثبتها الغزالي في الأربعين (7) وفي عقيدته بشرح زروق (51) وكذا أثبتها الجويني في النظامية (165-168).

بينما في لمع الأدلة (108) ذكر أن المراد بها القهر والغلبة والعلو.

وذكر القرطبي المفسر في صفات الله تعالى (143) ممن أثبت الاستواء بذاته: الطبري وابن أبي زيد والقاضي عبد الوهاب، قال: وهو ظاهر بعض كتب القاضي أبي بكر رضي الله عنه وأبي الحسن، وحكاه عنه أعني عن القاضي أبي بكر القاضي عبد الوهاب نصا.

إلى أن قال: قلت: قول القاضي أبي بكر في كتاب تمهيد الأوائل له، وقد ذكرناه، وقاله الأستاذ أبو بكر بن فورك في شرح أوائل الأدلة، هو وابن عبد البر والطلمنكي وغيرهما من الأندلسيين. **انتهى**.

وممن أثبتها أبو بكر الباقلاني قال في الإنصاف (41): فإن قيل أليس قد قال ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ طه: ٥؟ قلنا: بلى، قد قال ذلك، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة، لكن ننفي عنه أمارة الحدوث،

---

(1) ينظر مجرد. وكذا نسبه له في أحد قوليه الآمدي في الإبكار (1/ 364) وجزم بنسبته له ابن زكري في بغية الطالب (275) والسنوسي في شرح الوسطى (264) ، غير أنه حكى أن مذهب السلف التوقف، وهو خطأ عليهم، وعامة الأشاعرة مقرون بأن السلف على الإثبات، أقتصر على قول ابن زكري في بغية الطالب (275): وأثبت الشيخ والسلف أيضا صفة الاستواء على العرش.

ونقول: استواؤه لا يشبه استواء الخلق، ولا نقول: إن العرش له قرار ولا مكان، لأن الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان. **انتهى**.

وغالب علماء الأشاعرة على عدم الإثبات.

وأولوها بضروب من التأويلات، فأولها الرازي في أساس التقديس (119-120) إلى الاستيلاء والقهر، وفي الإرشاد (59) أولها إلى الغلبة والقهر. وفي غاية المرام (130): المراد: التسخير والوقوع في قبضة القدرة.

وأما الشيرازي فقال في عقيدة السلف (302): فعل سبحانه في العرش فعلا سمى به نفسه مستويا.

فظاهره أنه يثبت الاستواء، وكذا أثبته في الإشارة (235) لكنه ذكر أنهم اختلفوا في تفسيره، فآل الأمر إلى عدم الإثبات.

وأما البغدادي في أصول الدين (113) فذهب إلى إبطال تأويل استوى باستولى، وأولها إلى أن المراد استوى على الملك.

ونقل عن القلانسي وعبد الله بن سعيد (أي: ابن كلاب) أن معناه أنه فوق العرش بلا مماسة.

وأكثر الأشاعرة على عدم إثبات الاستواء، واعتبروا أن الاستواء وباقي الصفات أعراض يستحيل قيامها بالذات، وفرَّعوها من أصل لهم اتفقوا جميعا عليه، وهو استحالة قيام الحوادث به.

قال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (204): وقوله: واستحالة قيام الحوادث به، يعني أن ذات الباري سبحانه وتعالى يستحيل أن تكون محلا للحوادث كالأعراض، برهانه: أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يمتنع خلوه عن الحوادث وكل ما يمتنع خلوه عن الحوادث فإنه يكون حادثا. فينتج: كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يكون حادثا. **انتهى**.

قلت: فالاستواء عند الأشاعرة عرض لو جاز اتصاف الله بـه لكـان الله محلا للحوادث، وكلما كان قابلا للحوادث فهو حادث.

وجعلوا الدليل على حدوث الأجسام هو كونه محلا للحوادث.

وعندهم لا يثبت وجود الباري سبحانه إلا بنفي حلـول الحـوادث بـه. وبالتالي فوجود الله مرتبط عندهم بنفي الصفات ارتباطـا وثيقـا. والعقـدة التـي لازمت الأشاعرة على مر الإعصار أن إثبات الصفات مثل الاستواء وغيره يعني أن الله محل للحوادث، وبالتالي إبطال الدليل القاطع عندهم على وجود الله.

وقد تقدم معنا أن الدليل الرئيس عندهم لإثبات وجدود الله هو: إن مـا كان قابلا للحوادث فهو حادث، والله ليس قابلا للحوادث فليس بحادث.

ومن جملة الحوادث عندهم الصفات التي نفوها.

وهذا التأصيل فيه مغالطات عدة أجملها اختصارا فيما يلي:

أولا: لا يتوقف وجود الإله على هذا الأصل كما تقـدم بيانـه في الفـصل الأول.

وثانيا: من أثبت الاستواء من السلف مـراده أن الله مـستو عـلى عرشـه استواء يليق بجلاله وعظمته لا يشبه استواء المخلوقين.

فأي محظور يلزم على هذا الإثبات؟

وإنما يستلزم قيام الحوادث به لو قلنا: إن استواء الله كاستواء الخلق، فهنا يستلزم ما ألزمتم به مخالفيكم.

أما لو قيل: هو استواء يليق به سبحانه لا يـشبه اسـتواء المخلـوقين فـلا يبقى أمام المنصف إلا التسليم بصحة الاستدلال والإذعان لمذهب أهل الحديث والسنة.

وأما التشغيب بتسمية الاستواء حلولا وتحيزا فهذا لا يغير من الأمر شيئا، ومجرد الاصطلاح لا يصير به الجائز ممنوعا والممنوع جائزا.

وهب أنكم سميتموه كذلك تنفيرا وتشنيعا، فالواجب على العاقل النظر في كلام مخالفيكم وإعطاؤه حقه من النظر والإنصاف.

ويتضح ذلك من خلال ما يلي:

ههنا ثلاثة أمور:

1 –إثبات استواء كاستواء الخلق، وهذا قول المجسمة.

وهذه الفرقة لم يعد لها وجود، وانقرض أهلها منذ أزمان، وأشهر الطوائف بالتجسيم الرافضة.

وإكثار بعض المعاصرين من الدندنة حوله مجرد تشغيب على أهل الحديث والسنة لا غير.

2- إثبات استواء يليق به بجلال الله وعظمته لا يشبه استواء المخلوقين، لأن النصوص دلت عليه ولأنه لا محذور في إثباته. قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ طه: ٥، وقال: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ الأعراف: ٥٤.

وهذا قول السلف قاطبة وعلماء الحديث والفقهاء المتقدمين، قبل انتشار المذهب الأشعري.

قال أبو عمر الطلمنكي المالكي في "الوصول إلى معرفة الأصول": أجمع أهل السنة على أن الله تعالى على عرشه على الحقيقة لا على المجاز[1]. اهـ

3- نفي استواء الله على عرشه وتأويله بضروب من التأويلات بزعم أن إثباته يستلزم التحيز وحلول الحوادث بذاته.

---

(1) مختصر الصواعق المرسلة للموصلي (357).

وهذا قول الجهمية والمعتزلة والأشاعرة.

وإنما أحببت فرز هذه المذاهب لأن بعض من يكتب منتصرا للأشاعرة لا يحب أن يعترف لخصومه بفضيلة ولا تمر به صفحة إلا قال: قال المجسمة كذا، وذهب المشبهة إلى كذا.

ويعني بهم فرسان الحديث وأئمة السنة أمثال أحمد والبخاري وابن خزيمة والدارمي وابن بطة وابن تيمية وابن القيم والذهبي وأضرابهم.

وأظن أنك لست واجدا في تاريخ الأشعرية رجلا أقل عقلا وأشد تعصبا منه، وأغلب الأشاعرة وإن اختلفت معهم فيهم كثير من الإنصاف والتثبت ما لا تجده في كلام كثير ممن نصب نفسه منافحا عن المذهب الأشعري في هذا الزمان. وهو بحق مجنون الأشاعرة.

والله يهدينا وإياه إلى صراط مستقيم.

وما رأي هذا الرجل المشار إليه وكذا غيره من علماء الأشاعرة في قول الإمام الأشعري الكبير أبي بكر الباقلاني حيث قال في الإنصاف (41): فإن قيل أليس قد قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾؟ قلنا: بلى، قد قال ذلك، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة، لكن ننفي عنه أمارة الحدوث، ونقول: استواؤه لا يشبه استواء الخلق، ولا نقول: إن العرش له قرار ولا مكان، لأن الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان. **انتهى**.

أترى كان الباقلاني مجسما؟ أم كان يثبت الحد لله أو تحل به الحوادث؟ كلا لم يكن كذلك، لا هو ولا غيره من علماء السلف الذين أثبتوا الاستواء.

وقد ألزم الرازي إخوانه الأشاعرة بأن قولهم في الصفات يلزم عليه القول بحلول الحوادث.

قال الرازي في المطالب العالية (2/ 71): البحث الأول: أنه هل يعقل أن يكون محلا للحوادث؟ قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية: وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب.

أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول، إلا أنه لازم عليهم من وجوه:

الأول: إنه تعالى كان قادرا على إيجاد الجسم المعين من الأزل إلى الأبد، فإذا خلق ذلك الجسم المعين، يمتنع أن يقال: إنه بقي قادرا على إيجاده، لأن إيجاد الوجود محال. والمحال لا قدرة عليه، فتعلق قادريته بإيجاد ذلك الجسم قد زال وفني.

والثاني: إنه في الأزل يمتنع أن يقال: إنه كان يطلب من زيد إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة في الحال. ثم إن عند دخول زيد في الوجود، يصير مطالبا له بإقامة الصلاة في الحال، وإيتاء الزكاة. وهذا الطلب إلزام، والإلزام الحاصل ما كان حاصلا ثم حصل، وهذا يقتضي حدوث الصفة في ذات الله تعالى. ولو قال قائل: إن كونه مطالبا لزيد في الحال بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تعلق خاص ونسبة خاصة، والحادث هو النسب والتعلقات، لا الصفات. فنقول: هذه النسب والتعلقات، هل لها وجود في نفس الأمر أو ليس كذلك؟ والثاني يقتضي نفي كونه تعالى مطالبا في الحال بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة. وأما الأول فيقتضي حدوث الصفة في ذات الله.

والثالث: وهو أنه تعالى يمتنع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها، فكونه سامعا لذلك الصوت، إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت، وكونه رائيا لتلك الصورة إنما حدث عند حدوث تلك الصورة وهذا يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله تعالى. **انتهى**.

قلت: وهذه إلزامات جيدة للأشاعرة من أحد أكابر أئمتهم المعتبرين، فما فروا منه وألزموا به غيرهم لازم لهم فيما قالوا به. وشهد شاهد من أهلها. والحمد لله رب العالمين.

وكذا ذكر في الأربعين (117-118) أن القول بحلول الحوادث بذات الله لازم للفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة، وإن بالغوا في إنكاره.

وقرر الرازي في مكان آخر ضعف إلزام الأشاعرة لخصومهم بأن إثبات الصفات يستلزم حلول الحوادث بذاته، فقال في المطالب العالية (2/ 74): الحجة الرابعة: قال بعضهم: لو حدث صفة في ذات الله تعالى، لزم وقوع التغير، وذلك محال بالاتفاق، فوجب أن يكون حدوث تلك الصفة في ذات الله تعالى محالا. ولقائل أن يقول: إن عنيتم بهذا التغير حدوث صفة في ذات الله تعالى، بعد عدمها. فهذا يفيد إلزام الشيء على نفسه، وذلك لا يفيد، وإن عنيتم به وقوع التبدل في نفس تلك الذات المخصوصة، فمعلوم أن هذا غير لازم. فيثبت أن هذا الكلام ضعيف. **انتهى**.

وحاصل إلزام الرازي للأشاعرة في النقول السابقة عنه أن إثبات الصفات لا يستلزم حلول الحوادث بذاته، وإن كان يستلزم فهو لازم للأشاعرة كذلك فيما أثبتوه من الصفات.

فما رأي دعاة الأشعرية المعاصرين؟.

9- **الاستغناء عن المكان**.

أثبته أبو إسحاق الإسفراييني صفة زائدة كما في بغية الطالب (276) والمحصل (437).

واختار الرازي التوقف (438)، وكذا قال ابن الحاجب في عقيدته، واعتبر أنه لا دليل عليها إثباتا ولا نفيا (275).

10- **اليدان**.

أثبتها أبو الحسن الأشعري في الإبانة (36-99) ومقالات الإسلاميين (290). ونقله ابن فورك عنه في المجرد (41).

وأبطل الأشعري في الإبانة (100-101-102) أن يكون المراد بها النعمة أو القدرة، كما قال أتباعه. ورد على من قال: إن إثبات اليد يقتضي أنها جارحة وأنها في الشاهد كذلك. قال (104): فكذلك لم نجد حيا من الخلق إلا جسما لحما ودما، فاقضوا بذلك على الله، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

وأثبت أبو الحسن كذلك في الإبانة (38) الأصابع. وأثبت في رسالة إلى أهل الثغر (225) أن له يدين مبسوطتين. وأنهما غير النعمة (226).

وقال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (275): هذا أيضا مذهب السلف والشيخ فأثبتوا اليدين صفتين ثبوتيتين زائدتين على ذاته وباقي صفاته[1] لا أنهما بمعنى الجارحتين، وقد نطق بذلك القرآن فتمسك به الشيخ والسلف. وذهب أكثر أئمتنا إلى تفسير اليدين بالقدرة[2].

وزاد (ص 278) فحكى إثباتها عن ابن كلاب والقلانسي.

وكذا أثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني في الإنصاف (24).

والجويني في النظامية (165-168).

ونقله في الإرشاد (146) عن بعض أئمتهم وأنهم استدلوا بالسمع دون العقل.

---

(1) وكذا قال نحو هذا الآمدي في المواقف (298).

(2) وكذا في غاية المرام (128) وتحفة المريد (132) والإرشاد (146) والمواقف (298) وأبكار الأفكار (1/ 359).

واعتبر ابن الحاجب في عقيدته أنه لا دليل عليها إثباتا ونفيا. بغية الطالب (275).

وأولها الرازي في أساس التقديس (104) إلى الباكورة في الحفظ والحراسة وشدة العناية. وفي مكان آخر (98) إلى القدرة والنعمة.

وأول اليمين (104) إلى القوة والقدرة.

وأول الكف (105) إلى أنها كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل وقوة العناية به.

وأول الساعد (105) إلى كمال القدرة.

والأصبع (107-108) إلى القدرة.

في حين أول الباجوري في تحفة المريد (132) الأصبعين إلى الإرادة والقدرة.

وأولها البغدادي في أصول الدين (111) إلى القدرة.

ومن غرائب التأويلات في هذا الباب أن السنوسي في شرح الوسطى (275) جعل تثنية اليد في قوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أن المراد بالتثنية القدرة والنعمة، وأن إبليس خلق بيد القدرة فقط دون يد النعمة. **انتهى**.

ومن رموز الأشاعرة الذين أبطلوا تأويل اليدين بالنعمة: أبو الحسن الآمدي، قال بعد أن جعله قول بعض المعتزلة في أبكار الأفكار (1/ 360): وأما تفسير اليدين بالنعمة فباطل لوجهين:

الأول: أنه أضاف الخلق إليهما، والخلق لا يتعلق بالنعمة.

والثاني: أنهما مذكوران بلفظ التثنية، ونعم الله تعالى على آدم غير منحصرة في أمرين على ما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ إبراهيم: ٣٤.

ثم اختار أنها بمعنى القدرة.

11- **الوجه**.

أثبته أبو الحسن الأشعري في الإبانة (35-97). وجعل نفي الوجه قول المبتدعة (99).

ونقل الآمدي في الأبكار (1/ 358) عن الأشعري في أحد قوليه[1] وأبو إسحاق الإسفرايني أن الله متصف بالوجه صفة ثبوتية زائدة على ما له من الصفات.

ومذهب القاضي والأشعري في قول آخر وباقي الأئمة أن وجه الله تعالى وجوده.

وكذا في المواقف للإيجي (298) وبغية الطالب (278).

وزاد في بغية الطالب أن إثباتها قول السلف وابن كلاب والقلانسي.

وممن أثبتها كذلك الجويني في النظامية (165-168) والباقلاني في الإنصاف (24).

واختار ابن الحاجب في عقيدته أنه لا دليل عليها نفيا ولا إثباتا[2].

وأولها الرازي في أساس التقديس (94-95) والباجوري في تحفة المريد (132) والبغدادي في أصول الدين (110) إلى أنه كناية عن الذات.

وأولها الجويني في الإرشاد (146) إلى الوجود.

وأولها الآمدي في غاية المرام (129) إلى الذات ومجموع الصفات.

وأولها عبد الرحمن المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (114) إلى الجهة.

---

(1) ونسبه للأشعري الرازي في المحصل (437-438)، وابن فورك في المجرد (41).

(2) بغية الطالب (275).

12- **صفة العين أو العينين.**

ذهب جمهور الأشاعرة إلى عدم إثبات هذه الصفة لله. في حين أثبت العينين إمام المذهب أبو الحسن الأشعري في الإبانة (36-97) ومقالات الإسلاميين (290)، ونقله عنه ابن فورك في المجرد (41).

ونقل الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 361) عن الأشعري قولين: الأول: هما صفتان نفسيتان، والثاني: إنهما بمعنى البصر[1].

وأثبت العينين الباقلاني في الإنصاف (24) ، وأثبت العين الجويني في النظامية (165-168).

وأول الرازي العين في أساس التقديس (96) إلى شدة العناية والحراسة. والجويني في الإرشاد (146) إلى البصر.

وأولهما الآمدي في غاية المرام (129) إلى الحفظ والرعاية.

وأول السنوسي العين في شرح الوسطى (279) بالعلم أو بالكلاءة والحفظ.

13- **صفة الجنب.**

أكثر الأشاعرة على عدم إثبات هذه الصفة، وأثبتها الأشعري كما في المجرد (41).

وأولها الرازي في أساس التقديس (108) إلى الوجه.

وأولها الآمدي في غاية المرام (130) إلى أمر الله ونهيه أو الجناب.

وأولها عبد الرحمن المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (115) إلى جهة أمر الله.

---

(1) ونحوه في المواقف للإيجي (298).

14- جهة فوق، أو الفوقية.

أثبت الفوقية أبو الحسن الأشعري في الإبانة (35) وفي رسالة إلى أهل الثغر (232).

وأثبتها الغزالي في الأربعين (7) وفي عقيدته كما في شرح زروق لها (59).

وأطبق أغلب الأشاعرة على عدم إثباتها، بل قال الملالي في شرح أم البراهين (67): ومن اعتقد الجهة في حقه تعالى فقيل: إنه يكفر، وقيل: لا يكفر، وهو فاسق مبتدع.

وعد الآمدي في الأبكار (1/ 468) إثبات الفوقية قول المشبهة.

وقال الدسوقي في حاشيته (109): وأراد بأضرابهم الجِهَوِيَّة القائلين إن الله جهة الفوق، وفي كفرهم قولان، والمعتمد عدم كفرهم. **انتهى**.

هكذا يقول مع أن إثبات علو الله على عرشه وخلقه متواتر في نصوص الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة وراجع له: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم، وإثبات العلو للمقدسي، والعلو للعلي الغفار للذهبي. وكلها مطبوعة. وفيها عشرات نصوص كبار العلماء على مر الأعصار بإثبات الاستواء، واعتبار نفيه قولا للجهمية والمعتزلة.

بل خلاف كلام إمامه أبي الحسن الأشعري. فقد أثبته كما تقدم.

وعند الرازي في أساس التقديس (121) المراد بالفوقية: فوقية القهر، والعلو: علو القدرة (122).

وأول الرازي ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ بالملائكة (124)، وعند الإيجي: ملكه أو سلطانه أو ملك موكل بالعذاب.

وأما الفوقية فعند الباجوري في تحفة المريد (130) المراد بها التعالي في العظمة.

15- **الكرم**.

ذكر الآمدي في الأبكار (1/ 371) أن عبد الله بن سعيد أثبته صفة نفسانية زائدة على ما له من الصفات.

يقصد ابن كلاب، وهو معدود من الأشاعرة كما تقدم.

وكذا نقله عنه الرازي في المحصل (438) وابن زكري في بغية الطالب (281).

وأما ابن الحاجب فاعتبر في عقيدته (275) أنه لا دليل عليها إثباتا ولا نفيا.

16- **الرحمة والرضى ونحوها**.

قال الرازي في المحصل (437-438): وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الإرادة، والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها، فيجب التوقف.

وكذا ذكر ابن زكري في بغية الطالب (275-281).

قلت: وجماهير الأشاعرة على عدم إثبات هذه الصفات، وأغلبهم أرجعها إلى الإرادة كالأشعري[1] والباقلاني في الإنصاف (24-39) والجويني في الإرشاد (138) والإيجي في المواقف (157).

وفي مكان آخر (ص 157) جعل الرضا ترك الاعتراض.

وفي غاية المرام (66) جعل المحبة والرضى أنه ممدوح عليه في العاجل ومثاب عليه في الآجل.

---

(1) المجرد لابن فورك (45). أول الأشعري الرضى في رسالة إلى أهل الثغر (230) إلى إرادة النعيم.

17- **النزول**.

أثبته أبو الحسن الأشعري في الإبانة (40) ورسالة إلى أهل الثغر (229) ومقالات الإسلاميين (295).

ونفاه أغلب الأشاعرة.

وجعله في تحفة المريد (131) بمعنى: نزول ملك ربنا فيقول عن الله. وجعله الرازي في أساس التقديس (88) بمعنى نزول رحمته.

وأوله الآمدي في غاية المرام (131) إلى اللطف والرحمة وترك ما يليق لعلو الرتبة وعظم الشأن.

وتخصيصه بالسماء الدنيا من حيث إنه أدنى الدراجات بالنسبة إلى رتبة العلى، مبالغة في اللطف.

وكذا أوله في أبكار الأفكار (1/ 366) إلى اللطف والرحمة.

18- **المجيء**.

المذكور في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ الفجر: ٢٢، أثبته أبو الحسن الأشعري في الإبانة (40) ورسالة إلى أهل الثغر (227) ومقالات الإسلاميين (295). ونفاه أغلب الأشاعرة.

وأول الرازي في أساس التقديس (150) المجيء إلى جاء أمر ربك. وكذا فعل عبد الرحمن المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (115). وأوله الباجوري في تحفة المريد (131) إلى مجيء العذاب أو أمر ربك.

وفي مكان آخر من أساس التقديس (84) جعل الرازي المجيء والإتيان بمعنى إثبات أمره أو عذابه، ويأتيهم الله بالغمام مع الملائكة، أو أن هذا دعاء اليهود وقولهم، وقوى هذا على سابقيه.

19- **القرب**.

أثبتـه أبـو الحـسن الأشـعري في الإبانـة (40) ومقـالات الإسـلاميين (293). ونفاه أغلب الأشاعرة.

20- **باقي الصفات**.

صرح الأشعري بإثبات جميع الصفات الواردة في الكتاب والـسنة، قـال في رسالة إلى أهل الثغر (236): وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصـف به نفسه ووصفه به نبيه، من غير اعـتراض فيـه ولا تكيـف لـه، وأن الإيـمان بـه واجب، وترك التكييف له لازم.

وكذا مال إلى هذا الجويني في النظامية (165-166) قـال: قـد اختلـف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها ، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها.

فرأى بعضهم تأويلها، والتزم هذا المنهج في آي الكتاب، ومـا يـصح مـن سنن الرسول ﷺ.

وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عـن التأويـل، وإجـراء الظـواهر عـلى مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى.

والذي نرتضيه رأيا، وندين الله بـه عقـدا، اتبـاع سـلف الأمـة، فـالأولى الاتباع، وترك الابتداع والدليل السمعي القاطع في ذلك، أن إجماع الأمـة حجـة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة... إلى آخر كلامه وقد تقدم نقله بكامله.

وذكر أن هذا حكم آيـة الاسـتواء والمجـيء واليـدين والوجـه والعـين والنزول وغيرها (168).

- **صفات أولها الأشاعرة**.

ومن الصفات التي أولها الأشاعرة زيادة على ما تقدم:

الساق أولها الجويني في الإرشاد (149) إلى أهوال يوم القيامة وصعوبة أحوالها. ونحوه في غاية المرام (130) والغنية في أصول الدين لعبد الرحمن المتولي الشافعي(115).

وأولها الرازي في أساس التقديس (109) إلى الشدة.

ومنها: المعية، جعلها في غاية المرام (132) بمعنى الحفظ والرعاية.

ومنها: الهرولة، أولها في غاية المرام (132) إلى التطاول والإنعام.

ومنها الصورة. جعلها الباجوري في تحفة المريد (132) والرازي في أساس التقديس (72) بمعنى الصفة، وزاد الرازي (73): أو يريهم ملكا من الملائكة.

ومنها العندية، أولها الرازي في أساس التقديس (125) بالشرف.

وأولها الإيجي في المواقف (273) إلى الاصطفاء والإكرام.

ومنها الكف أولها الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 369) إلى اللطف والتدبير.

ومنها القدم، أولها الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 370) بأن المراد أقدام الجبارين أو قدم جبار بعينه. ونحوه في غاية المرام (130).

ومنها الضحك، أولها الآمدي في الأبكار (1/ 371) إلى بدت تباشير الخير. وأولها الرازي في أساس التقديس (111) إلى حصول الرضى والإذن وغيرها.

وأول الرازي في أساس التقديس (76) **النفس** إلى الذات والحقيقة.

واللقاء إلى الرؤية (78) أو الدخول تحت حكم وقهر الله.

والنور إلى هادي السماوات والأرض أو منور السماوات والأرض (80).

والحجاب إلى محتجب عن الخلق (80).

والنفس إلى التفريج والتنفيس (97).

والقبضة إلى أنه ميز من تراب الأرض مقدار القبضة (103).

والفرح إلى الرضى (111).

والحياء إلى ترك الفعل (112).

وقال عبد الرحمن المتولي الشافعي في الغنية في أصول الدين (127): وأما **المحبة والرضا** فمن أصحابنا من قال: المحبة والرضا بمعنى الإرادة، إلا أنها أخص من الإرادة فإذا أراد الله سبحانه وتعالى بالعبد نعمة يقال أحبه وضده السخط إرادة العقوبة. ومن أصحابنا من قال: المحبة والرضا عبارة عن إنعام الرب سبحانه. **انتهى**.

وأول الأشعري **الرضى** في رسالة إلى أهل الثغر (230) إلى إرادة النعيم. والغضب إلى إرادة العقاب.

وكل هذا خلاف مذهب السلف رضوان الله عليهم، بل حكى ابن عبد البر الإجماع على إثبات الصفات وعدم تأويلها، فقال في التمهيد (7/ 145): أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز.

وقال ابن تيمية في الفتاوى (4/ 152): مذهب السلف منقول بالإجماع.

وقال ابن القيم في الصواعق (29- مختصره): بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها.

ونقل الإجماع كذلك ابن أبي زيد القيرواني، كما في اجتماع الجيوش الإسلامية (122)، وابن رجب في فتح الباري (3/ 118-7/ 233-234)،

ونقله غير هؤلاء، فانظر شرح أصول أهل السنة للالكـائي (3/ 480) واعتقـاد السلف للصابوني (123) والحموية (42) والصارم المنكي (220).

وهذه إشارة يسيرة في هذا الموطن، وتفصيل الكلام حول هـذه المـسائل وغيرها في الكتاب الثاني: بين السلف والأشاعرة.

الفصل الرابع: الإيمان

- **حقيقة الإيمان**.

اختلف الناس في حقيقة الإيمان إلى أقوال، أشهرها:

الأول: ذهب الخوارج والمعتزلة ومتأخرو الزيدية[1] إلى أن الإيمان عبارة عن أداء الطاعات، الفرائض منها والنوافل، واجتناب النواهي.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي في شرح الأصول الخمسة (478): وهو الصحيح من المذهب الذي اختاره قاضي القضاة. اهـ

وحكاه الأشعري في المقالات (1/ 331) عن أكثرهم.

وقال بعضهم: النوافل ليست من الإيمان. وحكاه عضد الدين الإيجي في المواقف (385) عن الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية.

وعندهم من ترك بعض الإيمان حبط إيمانه كله.

فهذا مذهب مناقض تمام المناقضة لمذاهب الأشعرية المختلفة الآتي ذكرها.

والثاني: قول السلف وأهل الحديث أن الإيمان تصديق بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح.

والثالث: مذهب الكرامية، قالوا: هو قول باللسان فقط.

والرابع: المرجئة بشتى مذاهبهم، قالوا: الإيمان هو تصديق القلب. فأخرجوا الأعمال عن الإيمان.

---

(1) مقالات الإسلاميين (1/ 149).

وهو قول القاسم بن محمد الزيدي المعتزلي في الأساس لعقائد الأكياس (90).

وهذا هو مذهب الأشاعرة، لكنهم اختلفوا في حقيقة الإيمان اختلافا عظيما:

مذاهب الأشاعرة:

القول الأول: ذهب أكثر الأشاعرة إلى أن الإيمان هو تصديق القلب.

حكاه الإيجي في المواقف (384) عن أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ.

وجعله صفي الدين الأرموي في الرسالة التسعينية (132) مذهب الأشعري وأصحابه ومعظم الحنفية.

وصرح به الأشعري في اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (78) بينما في الإبانة (39) جعله قولا وعملا.

وقال الباقلاني في الإنصاف (22): الإيمان بالله عز وجل هو التصديق بالقلب بأنه الله الواحد الفرد الصمد القديم الخالق العليم الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وقال الآمدي في أبكار الأفكار (3/ 313): الإيمان هو تصديق القلب، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر والأستاذ أبي إسحاق وأكثر الأئمة ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة.

واختاره الآمدي واعتبره الحق، قال (3/ 314): هو تصديق القلب به، فإن التصديق من أحوال النفس. ومن ضرورته المعرفة شرعا.

ونحوه للبغدادي في الفرق بين الفرق (351) قال: إن أصل الإيمان المعرفة والتصديق بالقلب. **انتهى**.

فجمع بين المعرفة والتصديق.

وقال ابـن فـورك في المجـرد (150) عـن الأشـعري: وكـان يقـول: إن الإيمان هو تصديق القلب، وهو اعتقاد المعتقد صـدق مـن يـؤمن بـه، وكـان لا يجعل إقرار اللسان مع إنكار القلب إيمانا على الحقيقة.

وقال السنوسي في الحفيدة (8/ أ): تصديق القلب بكل مـا علـم ضرورة مجيء الرسل به.

وقال اللقاني في الجوهرة:

وفسر الإيمان بالتصديق والنطق فيه الخلف بالتحقيق

قال الباجوري في شرحها تحفـة المريـد (61): وفـسر جمهـور الأشـاعرة والماتريدية وكذا غيرهم من المعتزلة كالصالحي وابن الراوندي.

وقال الباجوري قبل هـذا في تحفـة المريـد (48): ولعلـه مبنـي عـلى أن الإيمان هو المعرفة، وهو ضعيف، والراجح أنه التصديق، وهو غير الجـزم، لأنـه مرجعه الكلام النفساني، وهو قول النفس: آمنت وصدقت.

وكذا ابن زكري في بغية الطالب (413) أن الإيمان هو التصديق. وقال: ومعنى التصديق هو قول في النفس يتضمن العلم بالشيء المعتقد.

وقال عبد الرحمن المتولي الـشافعي في الغنيـة في أصـول الـدين (173): الإيمان التصديق بالقلب.

وكذا في الملل والنحل للشهرستاني (88).

وقال الجويني في الإرشاد (333-334): حقيقة الإيمان التـصديق بـالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه. ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكـن لا يثبت إلا مع العلم.

فجمع الجويني بين العلم وكلام النفس.

وظاهر من هاته العبارات أنه لا دخل لأعمال القلوب ولا أعمال الجوارح في الإيمان عندهم.

<u>القول الثاني</u> للأشاعرة: وقيل: هو المعرفة بالله.

حكاه الإيجي في المواقف (384).

<u>القول الثالث</u> للأشاعرة: قيل: هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل.

حكاه الإيجي في المواقف (384).

وقال الآمدي في غاية المرام (268): عبارة عن التصديق بالله وصفاته وما جاءت به أنبياؤه ورسالاته.

واقتصر الرازي على ما جاءت به الرسل، قال في المحصل (567): الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق، وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به[1]، خلافا للمعتزلة فإنهم جعلوه اسما للطاعات، والسلف فإنهم قالوا إنه اسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان.

ومع تصريح الرازي بمخالفة السلف إلا أنه أكثر تأدبا هنا من الآمدي في غاية المرام، فقد نسب هذا القول للحشوية، قال (269): وبهذا يتبين أيضا فساد قول الحشوية: إن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان.

ولا أظن الآمدي يجهل أن هذا القول للسلف الصالح، وإلا لنادى عليه ذلك بقلة الاطلاع والمعرفة، لأن هذا القول أشهر من أن يجهل أنه قول السلف، وصرح به كثير من أئمة الأشعرية الذين يعرف الآمدي جيدا كتبهم ومصنفاتهم.

---

(1) قال الباجوري في تحفة المريد (62): والمراد بتصديق النبي في ذلك: الإذعان لما جاء به والقبول له، وليس المراد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له.

وخير منهما قول عبد الملك الجويني، فقد نقل قـول الـسلف في الإيـمان، وقال (265): وهذا غير بعيد في التسمية.

وقال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (189): وقد اختلف جواب الشيخ في معنى التصديق، فقال مـرة: هـو المعرفـة بوجـود الـصانع ووحدانيتـه وألوهيته وصفاته وتصديق رسله.

ثم ذكر القول الثاني أي: حديث النفس، وسيأتي نقل كلامه برمته.

ونحوه لابن التلمساني في تعليقاتـه عـلى معـالم أصـول الـدين (513) ، وسيأتي.

وكذا الشهرستاني في نهاية الأقدام (472) ، وسيأتي كذلك.

وعند الجويني في النظامية (257) الإيمان هو التصديق، ثم قال (258): والمؤمن على التحقيق: من انطوى عقده على المعرفة بصدق من أخبر عـن صـانع العالم وصفاته وأنبيائه.

فإن اعترف بلسانه بما عرفه بجنانه فهو مؤمن ظاهرا وباطنا.

وإن لم يعترف بلسانه معاندا لم ينفعه علم قلبه، وكان في حكم الله تبـارك وتعالى من الكافرين به كفر جحود وعنـاد. وكـذلك كـان فرعـون وكـل معانـد جحود، وكذلك عرف أحبار اليهـود نبـوة محمـد ﷺ وصـادفوا نعتـه في التـوراة فجحدوه بغيا وحسدا فأصبحوا من الكافرين.

القول الرابع للأشاعرة: وقيل: الإيمان هو حديث النفس التابع للمعرفة.

قال ابن التلمساني في تعليقاته (513): ثـم اختلـف جـواب الـشيخ أبي الحسن في معنى التصديق فقـال مـرة: هـو المعرفـة بوجـود الـصانع ووحدانيتـه وصفاته وتصديق رسله.

وقال مرة: التصديق حديث النفس التابع لذلك، وهـو الحـق، واختيـار القاضي، وهو تابع للعقل.

وقال الشهرستاني في نهاية الأقدام (472): واختلف جواب أبي الحسن رحمه الله في معنى التصديق، فقال مـرة: هـو المعرفـة بوجـود الـصانع وإلاهيتـه وقدمه وصفاته.

وقال مرة: التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة، ثم يعـبر عـن ذلـك باللسان، فيسمى الإقرار باللسان أيضا تصديقا. والعمل على الأركان أيـضا مـن باب التصديق بحكم الدلالة، أعني دلالة الحال، كما أن الإقرار تـصديق بحكـم الدلالة أعني دلالة المقال، فكـان المعنـى القـائم بالقلـب هـو الأصـل المـدلول، والإقرار والعمل دليلان.

وقال ابن الحاجب في عقيدتـه (185- مـع شرحهـا): وأن الإيـمان هـو التصديق، وهو حديث النفس التابع للمعرفة على الأصح خلافـا لمـن قـال هـو المعرفة فقط.

قال ابن زكري التلمـساني في شرحهـا (188) بغيـة الطالـب: يعنـي أن الإيمان الشرعي هو التصديق النفساني التابع للمعرفة بالعقد الـصحيح المتقـدم، وعليه تعود الإشارة في كلامه هنا.

وقال (189) وقد اختلف جواب الشيخ في معنى التصديق: فقال مـرة: هو المعرفة بوجود الصانع ووحدانيته وألوهيته وصفاته وتصديق رسله.

وهذا هو مقابل الأصح في كلام المصنف.

وقال مرة: التصديق حديث النفس التابع لذلك، وهـو الحـق، واختـاره القاضي وغيره، وهو الأصح عند المصنف، فـإن قلـت: مـا الفـرق بـين حـديث

النفس التابع للمعرفة وبين المعرفة؟ قلت: بينهما من الفرق ما بين صفة العلم وصفة الكلام. **انتهى.**

وفسر ابن الحاجب في مكان آخر (193) حقيقة الإيمان الذي يجب الإيمان به فقال: فلابد من حديث النفس التابع للمعرفة عن مستند جملي بثبوت الصانع ووجوده ووجوب وجوده وثبوت قدمه وعدم تركيبه وعدم تجزيته وعدم حلوله في المتحيز وعدم اتحاده بغيره، وعدم حلوله فيه، واستحالة كونه في جهة واستحالة قيام الحوادث به، واستحالة الألم واللذة عليه.

ونقل البغدادي في أصول الدين (248) عن الأشعري أنه التصديق عن معرفة.

القول الخامس للأشاعرة: وقيل: الإيمان هو العلم بالله.

قال ابن فورك في المجرد (16): وكان يقول (أي: الأشعري): العلم بالله تعالى إيمان والجهل به كفر.

وقال ابن فورك (151): وحكى في بعض كتبه عن أبي الحسين المعروف بالصالحي أنه كان يقول: إن الإيمان خصلة واحدة، وهو المعرفة بالله تعالى أنه واحد ليس كمثله شيء.

إلى أن قال: وكان يزعم (أي: الصالحي) أن الكفر هو الجهل بالله تعالى، وهو خصلة واحدة، وهو ضد المعرفة بالله تعالى، وبالقلب يكون دون غيره من الجوارح، إلى أن قال ابن فورك: ثم قال بعد ذلك شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه: والذي أختاره من الإيمان ما ذهب إليه الصالحي. **انتهى.**

وأكد ما تقدم الشهرستاني في نهاية الإقدام (472): قال بعض أصحابه (أي: الأشعري): الإيمان هو العلم بأن الله ورسوله صادقان فيما أخبرا به، ويعزى أيضا إلى أبي الحسن.

القول السادس للأشاعرة: الإيمان هو الإقرار باللسان والمعرفة.

ذكر الآمدي في أبكار الأفكار (3/ 314) أنه مذهب الغيلانية، وهو أيضا محكي عن أبي حنيفة وعبد الله بن سعيد بن كلاب.

ونقل البغدادي في أصول الدين (248) عن ابن كلاب أنه إقرار ومعرفة وتصديق بالقلب.

ومراده بالإقرار الإقرار باللسان.

القول السابع لهم: الإيمان هو الإقرار باللسان ومعرفة القلب وعمل الأركان.

قال الآمدي في الأبكار (3/ 314): وهذا هو مذهب القلانسي من أصحابنا والنجار من المعتزلة.

القول الثامن لهم: الإيمان: هو أعمال القلب والجوارح.

نقل الآمدي في الأبكار (3/ 314) أنه مذهب أهل الأثر وابن مجاهد.

وابن مجاهد منهم.

وذكر أبو الحسن الأشعري في الإبانة (39) ومقالات الإسلاميين (293) أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص. وخالف هذا في مواطن أخرى، كما تقدم.

فهذه ثمانية أقوال داخلة المذهب الأشعري وحده[1]. وكلها أخرجت أعمال القلوب والجوارح إلا ابن مجاهد والقلانسي منهم والأشعري في أحد أقواله فوافقوا السلف في دخولها في مسمى الإيمان.

ولنعقد لها مبحثا نبين رأي الأشاعرة فيه.

---

(1) ويمكن ضم بعضها إلى بعض.

- عدم دخول أعمال القلوب والجوارح عند الأشاعرة في مسمى الإيمان.

من تأمل المذاهب الثمانية المتقدمة وجدها كلها تدور على معرفة القلب وعلم القلب، ولا دخل لأعمال القلوب والجوارح في الإيمان عندهم إلا ابن مجاهد والقلانسي والأشعري في قول له فقد وافقوا السلف في إدخالها فيه، وقد زاد هذا المعنى تأكيدا بعض الأشاعرة بالتصريح بأنه لا دخل لأعمال القلوب والجوارح في الإيمان.

قال الباقلاني في الإنصاف (22) بعد أن ذكر أن الإيمان هو التصديق: وقد اتفق أهل اللغة قبل نزول القرآن وبعث الرسول عليه السلام على أن الإيمان في اللغة هو التصديق دون سائر أفعال الجوارح والقلوب.

وقال (55): واعلم أن محل التصديق القلب.

ثم ذكر أن النطق باللسان والعمل بالجوارح إنما هو دليل على ما في القلب.

ولا يمنع من تسمية نطق اللسان وعمل الجوارح إيمانا باعتبار أنه الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة.

وقال الرازي في معالم أصول الدين (512- مع تعليقات ابن التلمساني): الإيمان عبارة عن الاعتقاد، والقول سبب لظهوره، والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان.

وقال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (186): وأما الأعمال الظاهرة فخارجة عندنا عن مسمى الإيمان خلافا للمعتزلة. والدليل لنا أن نقول: لا شيء من الأعمال محله، والإيمان محله القلب، فلا شيء من الأعمال بإيمان.

وقال شرف الدين بن التلمساني في تعليقاته على معالم أصول الدين للرازي (515): والدليل عليه وجوه، يعني الدليل على أن الأعمال خارجة عن مسمى الإيمان، وإنما هي أحكامه وثمراته.

وقال علي بن محمد الصفاقسي في تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (30): والأعمال ليست من الإيمان.

وقال الباجوري في تحفة المريد (66): وهذا (أي: العمل) شرط كمال على المختار عند أهل السنة[1]، فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال، ومن تركه فهو مؤمن، لكنه فوت على نفسه الكمال إذا لم يكن مع ذلك استحلال أو عناد للشارع أو شك في مشروعيته، وإلا فهو كافر فيما علم من الدين بالضرورة.

وقال (72): تقدم أن العمل من كمال الإيمان عند أهل السنة.

وقال ابن فورك في المجرد (152): وكان يقول (أي: الأشعري) إن الأعمال شرائع الإيمان مثل الصلاة والزكاة والطهارة وما يظهر على الأركان، إن شريعة الشيء غير الشيء، وإنه يجوز أن يقال على طريق التوسع للشرائع إنها إيمان على معنى أنها شرائع الإيمان وأمارات له وعلامات.

وأكد هذا المعنى الآمدي في غاية المرام (269) فقال: وبهذا يتبين أيضا فساد قول الحشوية: إن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان.

نعم لا ننكر جواز إطلاق اسم الإيمان على هذه الأفعال وعلى الإقرار باللسان... لكن إنما كان ذلك لها من جهة أنها دالة على التصديق بالجنان ظاهرا، والعرب قد تستعير اسم المدلول لدليله بجهة التجوز والتوسع، كما تستعير اسم السبب لمسببه، فعلى هذا مهما كان مصدقا بالجنان على الوجه الذي ذكرناه، وإن

---

(1) أي: الأشاعرة.

أخل بشيء من الأركان فهو مؤمن حقا، وانتفاء الكفر عنه واجب وإن صح تسميته فاسقا بالنسبة إلى ما أخل به من الطاعات وارتكب من المنهيات. **انتهى**.

ولم أر واحدا من الأشاعرة صرح بدخول أعمال القلوب في الإيمان إلا ابن مجاهد والقلانسي، فقد وافقا السلف، لكني وجدت كلاما لإمام الفرقة أبي الحسن الأشعري يصرح فيه بدخول أعمال القلوب.

نقل عنه ابن فورك في المجرد (150-151) ما يلي، قال: وكان يقول: التعظيم لله تعالى والإجلال له من شرط الإيمان، وكذلك المحبة والخضوع.

وإخراج الأعمال عن مسمى الإيمان مخالف لأدلة القرآن والسنة ولإجماع الصحابة والتابعين وغيرهم من العلماء المتقدمين.

والدليل على دخول الأعمال في مسمى الإيمان قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ النساء: ٦٥.

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ السجدة: ١٥.

وقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ ﴾ النور: ٦٢.

وقوله: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ الأنفال: ٢.

وقوله ﷺ: آية الإيمان حب الأنصار. رواه البخاري (74).

وقوله ﷺ: الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان. متفق عليه.

وقد جمع هذا الحديث بين جميع الأعمال الداخلة في مسمى الإيمان: عمل القلب وهو الحياء، وعمل اللسان وهو قول لا إله إلا الله، وعمل الجوارح وهـو إماطة الأذى عن الطريق.

- **هل الإقرار باللسان شرط في الإيمان عند الأشاعرة؟**

تقدم أن الإيمان عند أغلب الأشاعرة هو التصديق. وبالتالي فلـيس مـن شرط الإيمان عند محققيهم الإقرار باللسان، ومنهم الأشعري، وقال قوم مـنهم: يشترط ذلك. وهو اختيار ابن زكري التلمساني.

قال ابـن فـورك في المجـرد (150) وكـان يقـول (أي: الأشـعري): إن الإيمان هو تصديق القلب، وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به، وكان لايجعل إقرار اللسان مع إنكار القلب إيمانا على الحقيقة.

وقال بعد هذا (150): وكذلك كان لا يجعل إنكار اللسان لله تعالى مـع اعتقاد القلب له كفرا على الحقيقة كما قال تعـالى ﴿إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ النحل: ١٠٦.

وقال (152): وكان يقول: إن إقرار اللسان يسمى تصديقا عـلى حكـم الظاهر، وهو الإيمان الذي بين الخلق، وفي الحقيقة فالإيمان هو تصديق القلب.

وحكى اللقاني في جوهرة التوحيد، وتبعـه البـاجوري في شرحهـا تحفـة المريد الخلاف في النطق بالشهادة، فقيل شرط خارج عن ماهية الإيمان.

قال الشارح (65): وهذا القول لمحققي الأشاعرة والماتريدية ولغيرهم.

ثم بين أن مـرادهم بالـشرطية هنـا لإجـراء أحكـام المـؤمنين عليـه مـن التوارث والتناكح والصلاة عليه وخلفه، أما في حقيقة الأمر فهو مؤمن.

وقال (65): فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء، بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في الأحكام الدنيوية، أما المعـذور إذا

قامت قرينة على إسلامه بغير النطق كالإشارة فهو مؤمن فيهما، وأما الآبي بأن طلب منه النطق بالشهادتين فأبى فهو كافر فيهما، ولو أذعن في قلبه فلا ينفعه ذلك ولو في الآخرة، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فهو مؤمن في الأحكام الدنيوية غير مؤمن عند الله تعالى.

وقال الباجوري في تحفة المريد (66): وقال قوم محققون كالإمام أبي حنيفة وجماعة من الأشاعرة ليس الإقرار بالشهادتين شرطا، بل هو شرط[1] فيكون الإيمان عند هؤلاء اسما لعملي القلب واللسان جميعا، وهما التصديق والإقرار.

ثم بين أن على هذا القول من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع القدرة ليس مؤمنا لا عندنا ولا عند الله تعالى.

ثم ضعف هذا القول (ص 67).

وجعل صفي الدين الأرموي في الرسالة التسعينية (132) النطق باللسان سببا لظهور الإيمان وشرط لإجراء أحكامه.

وقال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (185): فلا بد في الإيمان الشرعي من التصديق بالقلب والإقرار باللسان، ويكتفي على المشهور عند أهل السنة بما في القلب في الحكم بالإيمان لمن مات عقب التصديق ولم يتمكن من النطق باللسان وبالإشارة في حق الأخرس. **انتهى**.

وتقدم أن ابن كلاب وهو من الأشاعرة أدخل الإقرار باللسان في الإيمان.

- **زيادة الإيمان ونقصانه**.

اختلف الأشاعرة في زيادة الإيمان ونقصانه إلى أربعة أقوال:

---

(1) كذا في الأصل، لعله ينقص هنا شيء.

<u>الأول</u>: لا يزيد ولا ينقص مطلقا.

قال به ابن زكري في بغية الطالب (418).

والجويني في الإرشاد (335-336) ، لأنه عنده لا يفضل تصديق تصديقا.

وكذا قال ابن التلمساني في تعليقاته (520) والآمدي في غاية المرام (270).

قال الآمدي: وبهذا الاعتبار أيضا يصح القول بزيادة إيمان النبي المعصوم على إيمان غيره، أي من جهة تطرق الشك إلى غير المعصوم دون المعصوم، أما أن يكون من جهة تطرق الزيادة والنقصان إليه من حيث هو تصديق فلا.

وقال الرازي في المحصل (571): الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص.

وحمل الرازي (571) النصوص التي تدل على زيادة الإيمان ونقصانه على الإيمان الكامل.

وممن نصر هذا القول أبو بكر الباقلاني، قال في الإنصاف (57): فأما التصديق فمتى انخرم منه أدنى شيء بطل الإيمان. **انتهى**.

لكنه جوز إطلاق الزيادة والنقصان، باعتبار قول اللسان وعمل الجوارح، أو باعتبار الحكم من الثواب والعقاب. وأما من حيث حقيقة الإيمان فلا.

<u>الثاني</u>: يزيد وينقص باعتبار التصديق.

قال به الإيجي في المواقف (388) وعبد الملك الجويني في العقيدة النظامية (268).

وحكاه الباجوري في تحفة المريد (72) عن جمهور الأشاعرة، قال: ورجح جماعة من العلماء، وهم جمهور الأشاعرة القول بزيادة الإيمان.

وقسم أصناف الناس في زيادة الإيمان ونقصانه إلى 4 أقسام (73):

- يزيد وينقص، وهو إيمان الجن والإنس.
- لا يزيد ولا ينقص، وهو إيمان الملائكة على المشهور.
- يزيد ولا ينقص، وهو إيمان الأنبياء.
- ينقص ولا يزيد، وهو إيمان الفساق.

الثالث: يزيد ولا ينقص.

وهو قول لأبي الحسن الأشعري.

قال ابن فورك في المجرد (153): وكان يقول: إن الإيمان وإن كان تصديقا فهو خصلة واحدة، وإنه يجوز عليه الزيادة بزيادة ما يضاف إليه فيتجدد بإضافته إليه من الإقرار والتصديق ما لم يكن قبل ذلك، ألا ترى أن الإيمان بالله تعالى أنه خالق الأجسام غير الإيمان بأنه أرسل محمدا عليه السلام.

وقال: وكان لا يقول في الإيمان إنه ينقص لأمرين: أحدهما أن الوصف بالنقصان ليس من الأوصاف المحمودة، وفيه ضرب من التحقير والتهجين... والثاني أنه قد خبرنا أنه متى زال منه زال جميعه بما ثبت أن الكافر بمحمد ﷺ كافر بالله تعالى من كل وجه سمعا لا عقلا.

الرابع: يزيد بالطاعات.

وهو اختيار الغزالي في الاقتصاد (143) قال: إن المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس إلى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس... فإنه يزداد بسبب المواظبة على العمل أنسة لمعتقداته ويتأكد به طمأنينته.

وقد خالف أغلب الأشاعرة في هذه المسألة السلف الصالح من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم من أهل السنة والجماعة فقالوا: إن الإيمان يزيد وينقص، يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي.

وهو قول أبي الحسن الأشعري في الإبانة (39) ورسالة إلى أهل الثغر (272) ومقالات الإسلاميين له (293).

قال تعالى: ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ الأنفال: ٢، وقال: ﴿ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا ﴾ المدثر: ٣١، وقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾ الفتح: ٤.

ودليل نقصانه قوله ﷺ: ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن. رواه الشيخان.

وقوله ﷺ: من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان. رواه مسلم (48).

وقوله ﷺ: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن. الحديث. رواه البخاري (2343) ومسلم (57). أي لا يفعلها وهو مؤمن كامل الإيمان بل ناقصه.

- **حكم الاستثناء في الإيمان.**

نص عدد من الأشاعرة على جواز الاستثناء في الإيمان.

فنقل ابن فورك في المجرد (161-162) جواز الاستثناء باعتبار الموافاة.

وقال الباقلاني في الإنصاف (60): ويجوز أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله، ويعني به في المستقبل، فأما في الماضي وفي الحال فلا يجوز أن يقول إن شاء الله لأن ذلك يكون شكا في الإيمان، ولأن الاستثناء إنما يصح في المستقبل، ولا يصح في الماضي.

وقال الرازي في المحصل (571): أكثر أصحابنا قالوا: أنا مؤمن إن شاء الله، لا لقيام الشك، بل إما للتبرك أو للصرف إلى العاقبة.

وحمل الجويني في الإرشاد (336) الاستثناء في الإيمان على إيمان الموافاة لا الإيمان الناجز.

وفي النظامية (268) استثنى باعتبار عدم تحقيق الإيمان كما ينبغي[1].

وبين ابن زكري في بغية الطالب (436) أن مراد من أجاز الشك في العاقبة لا في الحال. ومراد من منع الشك في الحال.

وخالف أغلب الأشاعرة في هذا: الجهمية والمرجئة والكرامية والماتريدية، فقد منعوا الاستثناء في الإيمان، ولمزوا مخالفيهم بالشكاكة.

ونقل البغدادي في أصول الدين (253) منعه كذلك عن جماعة من الأشاعرة، منهم أبو بكر الباقلاني وأبو عبد الله بن مجاهد وأبو إسحاق الإسفراييني.

ووافق جمهور الأشاعرة في الاستثناء: السلف الصالح.

ومأخذ السلف في الاستثناء أمور:

أ- لأنه لا يتيقن أنه كمله كما ينبغي.

وذلك لأن الإيمان المطلق هو فعل ما أمره الله به كله، وتركه ما نهى عنه جميعه، فاستثنى السلف للسبب الذي ذكرنا.

ب- البعد عن التزكية، كما قال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ النجم: ٣٢.

ولم يستثن السلف شكا في الإيمان، كما يشنع به المرجئة، لأن الاستثناء يكون حتى في الأمور المتيقنة، كما قال تعالى: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ

---

(1) وانظر تحفة المريد (148).

ءَامِنِينَ ﴾ الفتح: ٢٧. وقوله ﷺ في دعاء زيارة القبور: (وإنا إن شاء الله بكم لاحقون). رواه مسلم (249).

ولم يستثن السلف باعتبار الموافاة، كما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم.

- **حكم مرتكب الكبيرة.**

اختلف الناس في حكم مرتكب الكبيرة:

فالمرجئة قالوا: هو مؤمن كامل الإيمان.

والخوارج والزيدية[1] وطائفة من الرافضة قالوا: هو كافر حلال الدم خالد في النار.

والمعتزلة قالوا: هو في منزلة بين المنزلتين، ليس بكافر ولا مؤمن، لكنه خالد في النار.

وذهب أهل السنة إلى أن مرتكب الكبيرة عند أهل السنة مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه فاسق بمعصيته.

وهذا هو قول الأشاعرة:

قال الرازي في المحصل (570): صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه[2].

وقال (572): الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، فعلى هذا لا يكفر أحد من أهل القبلة، لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة، بل نظرا، والله أعلم.

---

(1) الأساس لعقائد الأكياس للقاسم بن محمد الزيدي المعتزلي (186) ومقالات الإسلاميين (1/ 149).

(2) وانظر بغية الطالب (405) والرسالة التسعينية (84) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (38) ومقالات الإسلاميين له (293) والملل والنحل (88).

وقال الإيجي في المواقف (392): جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة[1]... وقال الأستاذ: كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره، وإلا فلا.

وبين الشهرستاني في نهاية الأقدام (476) أن العاصي يستحق المدح والثواب بقدر ما أطاع، واللوم والعقاب بقدر ما عصى.

وذكر الآمدي في أبكار الأفكار (3/ 299) والإيجي في المواقف (379) أن عقاب عصاة المؤمنين غير مخلد.

وقال الآمدي (3/ 335): وأما أصحابنا فإنهم قالوا: من ارتكب كبيرة من أهل الصلاة أو داوم على صغيرة فهو مؤمن وليس بكافر بل فاسق، ومن فعل صغيرة واحدة فهو عاص وليس بفاسق. **انتهى**.

واتفق الأشاعرة على أن المكلف إما مؤمن وإما كافر ولا منزلة بين المنزلتين.

قال ابن فورك في المجرد (154): وكان يقول: إن المكلف لا يخلو من أن يكون مؤمنا أو كافرا ولا منزلة بين هاتين المنزلتين، وإن الفسق إذا لم يكن كفرا فلا ينفي الإيمان بوجه من الوجوه، وإن الفاسق مؤمن مطلقا.

- **حقيقة الكفر عند الأشاعرة**.

الكفر عندهم هو عدم التصديق المضاد للإيمان.

وقد ذكر الإيجي في المواقف (388) أن الكفر هو عدم تصديق الرسول ﷺ.

ثم قال: فإن قيل: فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا؟ قلنا: جعلنا الشيء علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك.

---

(1) وذكر ابن التلمساني (524) أنه لا يجوز تكفير أحد من أهل القبلة إلا بدليل منفصل.

وعرف الآمدي الكفر في غاية المرام (268): عبارة عن الستر والتغطية للقدر الذي يصير به المؤمن مؤمنا لا غير. **انتهى**.

أي: ما خالف تصديق القلب فهو كفر، وقد قدمت خلافهم في معنى التصديق.

فعند من قال: الإيمان هو العلم فقط فالكفر عنده هو الجهل.

ومن قال منهم هو المعرفة فالكفر عنده عدم المعرفة.

ومن قال هو التصديق فالكفر هو التكذيب.

وقد نقل الآمدي في أبكار الأفكار (3/ 332) عن الغزالي أن الكفر هو التكذيب بشيء مما جاء به الرسول ﷺ.

وأبطله الآمدي بمن ليس بمصدق ولا مكذب وبأطفال الكفار ومجانينهم.

وقال الشيرازي في عقيدة السلف (301): والكفر والتكذيب والجحد بالقلب، ويتضمن الجهل.

وقال الرازي في المحصل (572): الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به.

وفي أصول الدين للبغدادي (248) أن الكفر هو التكذيب.

والحاصل أن الكفر عند الأشاعرة يدور على أحد أصلين:

- الجهل بالله تعالى.
- التكذيب له.

ولا كفر عندهم على اختلاف أقوالهم في الإيمان إلا أحد هذين أي كفر الجهل وكفر التكذيب.

ولا دخل للأعمال في الكفر، والساجد للصنم أو قاتل النبي كافر لكفر في قلبه، وسجوده وقتله علامة على ما في قلبه.

قال ابن فورك في المجرد (150-151): وكان يقول (أي: الأشعري): إن المنكر لله تعالى بقلبه والمكذب له في أخباره ساتر نفسه عن نعمه بإنكار وتكذيبه، فلذلك قيل إنه كافر، ولذلك كان لا يجعل إنكار اللسان لله تعالى مع اعتقاد القلب له كفرا على الحقيقة كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ النحل: ١٠٦ وكان يقول: إن المنكر اختيارا كافر بكفر في قلبه وإنكاره دلالة عليه كما أن الساجد للشمس كافر لا لنفس سجوده لها ولكن سجوده علامة لكفر في قلبه، وكذلك قاتل النبي ﷺ والزاني بحضرته كافر لا بنفس القتل والزنا، ولكن بكفر في قلبه يدل عليه الزنا والقتل.

وقال ابن فورك (160): ليس كل كافر مشركا، لأن الكفر هو الجحد، والشرك هو جعل الشيء مع الله تعالى في أفعاله.

واختار عبد القاهر البغدادي في أصول الدين (266) أن الساجد للشمس والصنم ونحوه تجرى عليه أحكام الكفر وإن لم نعلم كفره باطنا.

ثم وقفت على قول منقول عن الباقلاني يدخل فيه الشك والظن في الكفر.

نقل السنوسي في شرح الكبرى (62) عن شرح المعالم لشرف الدين بن التلمساني[1] أنه نقل عن القاضي الباقلاني قوله: إن حقيقة الإيمان الشرعي ترجع إلى المعرفة والتصديق بالقلب.

قال: فالكفر يرجع إلى الجهل بما شرطه علمه في الإيمان إجماعا أو التكذيب به، وكذلك الشك والظن، فإنما يستلزمان انتفاء المعرفة.

---

(1) انظر شرح المعالم (513).

والتقليد عند القاضي ومن تابعه من الجمهور كذلك.

- **الوعد والوعيد**.

يجب إنفاذ الوعد عند الأشاعرة، أما الوعيد فيجوز الخلف فيه لأنه أدل على المدح.

قال الباجوري في تحفة المريد (145): وأشار المصنف بذلك إلى أن وعد الله المؤمنين الجنة لا يتخلف شرعا قطعا لقوله تعالى: ﴿وَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾ الحج: ٤٧ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ الرعد: ٣١ أي: الوعد كما قاله بعض المفسرين، فلو تخلف إعطاء الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف، واللازم باطل فكذا الملزوم، فالخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه، وهذا متفق عليه عند الأشاعرة والماتريدية...

وأما الوعيد فيجوز الخلف فيه عند الأشاعرة، لأن الخلف فيه لا يعد نقصا بل يعد كرما يمتدح به.

الفصل الخامس: القضاء والقدر[1]

حاصل مذهب أغلب الأشعرية في هذا الباب: أن المؤثر الحقيقي في الأسباب والأفعال هو الله، وأنه لا أثر لقدرة العبد في الفعل، بل المؤثر هو قدرة الله وحدها، والله خالق أفعال العباد[2].

وفعل العبد كسب له، والكسب معناه اقتران القدرة المحدثة مع الفعل من غير تأثير.

وقول الأشاعرة هذا قريب من مذاهب الجبرية، مناقض لمذاهب القدرية باعترافهم وإقرارهم.

وعليه فسنبحث هذا الفصل من خلال عدة مباحث:

الأول: تأثير القدرة في الفعل.

الثاني: مفهوم الكسب.

الثالث: التوفيق والخذلان.

---

(1) ذكر الباجوري في تحفة المريد (161) أن القدر عند الأشاعرة هو إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أراده تعالى.

والقضاء: إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال.

ونقل أن الماتريدية عكسوا.

(2) الإنصاف (43-144) والإرشاد (173) واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري (43).

المبحث الأول: تأثير قدرة العبد في الفعل

نبحث في هذا المبحث هل أفعال العباد واقعة بقدرتهم أم بقدرة الله؟

وما هو المؤثر في الفعل هل قدرة العبد أم قدرة الله؟

وهل الأسباب تؤثر في المسببات أم لا؟

بمعنى هل الطعام يشبع والماء يروي وينبت والثوب يستر ويقي الحر والبرد بنفسه أم بطبيعة خلقها الله فيه أم بغير ذلك؟

اختلف الأشاعرة في هذه المسألة إلى أربعة أقوال:

الأول: لا تأثير لقدرة العبد في الفعل، والفعل واقع بقدرة الله لا بقدرة العبد. وهو قول جمهور الأشاعرة.

الثاني: الفعل واقع بتأثير قدرتين: قدرة الله وقدرة العبد، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.

الثالث: وهو قريب من الثاني، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني جعل قدرة الله تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية.

والرابع: الفعل واقع بقدرة العبد التي خلقها الله.

وهو قول إمام الحرمين والفلاسفة والسلف الصالح.

القول الأول:

- ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن قدرة العبد لا تأثير لها في وجود الفعل[1]. وهو قول أبي الحسن الأشعري[2].

---

(1) الإرشاد (189) ولمع الأدلة (121) والمواقف (151) وبغية الطالب (296) وغاية المرام (182) وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (70) والرسالة التسعينية (66).

(2) انظر المحصل (455) وشرح الكبرى (284) ونهاية الأقدام (78) وبغية الطالب (298).

قال الرازي في المطالب العالية (9/ 7): إن المؤثر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى، وليس لقدرة العبد في وجوده أثر، وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني وابن فورك[1].

وقال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (296): وإنما قدرة العبد تقارن وجود المقدور ولا تؤثر فيه بوجه.

وقال: فذهب الشيخ إمام أهل الحق إلى أنه لا تأثير لقدرة العبد في شيء من الأفعال الصادرة عنه، بل قدرته ومقدوره واقعان بقدرة الله تعالى. وهو الحق الذي لا شك فيه، وهو الأصح عند المصنف، وإنما للعبد الكسب، فعليه يثاب ويعاقب. **انتهى**.

وسيأتي الحديث حول مسألة الكسب وأنه اسم بغير مسمى، ونبين هناك أن الكسب عندهم لا يعني إلا مجرد اقتران الفعل والقدرة، وأن أفعال العباد واقعة بغير قدرتهم واختيارهم.

وقد بالغ السنوسي في الانتصار لهذا المذهب، ونختار من كلامه نصا طويلا فيه بيان حقيقة هذا المذهب.

قال في شرح أم البراهين (215-216): وبهذا تعرف أن لا أثر لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية كحركاتنا وسكناتنا وقيامنا وقعودنا ومشينا ونحوها، بل جميع ذلك مخلوق لمولانا جل وعز بلا واسطة. وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض مخلوق لمولانا جل وعز تقارن تلك الأفعال الاختيارية وتتعلق بها من غير[2] تأثير لها في شيء من ذلك أصلا، وإنما أجرى الله تعالى العادة أن يخلق

---

(1) وانظر المحصل (455) وكذا نسبه لأكثرهم السنوسي في شرح الكبرى (300).

وقد خصص الرازي فصلا طويلا في المطالب (9/ 47) لبيان عدم تأثير قدرة العبد.

(2) في المطبوع: غيره.

عند تلك القدرة لا بها ما شاء من الأفعال، وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا في وجوب التكليف.

وهذا الاقتران والتعلق لهذه القدرة الحادثة بتلك الأفعال من غير تأثير لها أصلا هو المسمى في الاصطلاح وفي الشرع بالكسب والاكتساب، وبحسبه تضاف الأفعال إلى العباد كقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ البقرة: ٢٨٦.

إلى أن قال (217): ويسمى العبد عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة المقارنة للفعل مختارا.

فواضح من كلام السنوسي أن الكسب يطلق على خلق القدرة في العبد، وبالتالي فهو اختيار لا معنى له، وإنما أطلقه الأشاعرة معارضة لأقوال الجبرية في الظاهر، ولكن عند التحقيق هو عين الجبر كما هو واضح.

وقال (219): وكما أن هذه القدرة الحادثة لا أثر لها أصلا في فعل من الأفعال كذلك لا أثر للنار في شيء من الإحراق أو الطبخ أو التسخين أو غير ذلك لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها.

بل الله تعالى أجرى العادة اختيارا منه جل وعز بإيجاد تلك الأمور عندها لا بها، وقس على هذا ما يوجد من القطع عند السكين، والألم عند الجوع، والشبع عند الطعام، والري والنبات عند الماء، والضوء عند الشمس والسراج ونحوهما، والظل عند الجدار والشجرة ونحوهما، وبرد الماء السخن عند صب الماء البارد فيه، وبالعكس ونحو ذلك مما لا ينحصر، فاقطع في ذلك كله بأنه مخلوق لله تعالى بلا واسطة البتة، وأنه لا تأثير فيه أصلا لتلك الأشياء التي جرت العادة بوجودها معها.

وأطـال الـسنوسي في شرح الكـبرى (138-139) الاسـتدلال لهـذا القول، بل نقل (148) عن ابن دهاق في شرح الإرشاد أن مـن أصـناف الـشرك اعتقاد تأثير السبب في مسببه كاعتقاد أن النار تحرق والطعام يشبع.

وكذا فعل في شرح الوسطى (352 فـما بعـد) ، نقتـصر منـه عـلى قولـه (355): ومن المقطوع به من مذهب أهل السنة أن الأحكام الشرعية لا سبب لها أصلا، لا مؤثر ولا غير مؤثر، وإنما معنـى العلـل عنـدهم أنهـا أمـارات نـصبها الشرع للدلالة فقط على الأحكام ولا أثر لها فيه البتة ولا ملازمة بينهما عقلا.

وقال (355): وكذا لا أثر للطعام في الشبع ولا للماء في الري أو النبـات أو النظافة ولا للنـار في الإحـراق والتـسخين أو نـضج الطعـام، ولا للثـوب أو الجدار في الستر أو دفع الحر والبرد، ولا للـشجر في الظـل ولا للـشمس وسـائر الكواكب في الضوء ولا للسكين في القطع... إلى آخر كلامه.

وقال في شرح الكبرى (138-139): فالفعل إنما يستدل باختصاصه بما اختص به من الجائزات على أن فاعله الموجد له وهو الله جل وعلا مريد، لا عـلى أن فاعله الذي قام به الفعل وأوجده الله تعالى فيه وهو الفاعل منا مريـد لأنـا لا نوجد شيئا من أفعالنا، بل الله جل وعـلا يوجـدها فينـا، إلا أنـه تـارة يوجـدها سبحانه، ويوجد معها صفة تسمى قدرة، نحس بها، تيسر ذلـك الفعـل لنـا، ولا تأثير لهذه القدرة في الفعل أصلا، بل هي مثله فعل الله جل وعـلا، خلـق مقارنـا له.

وفي هذه الحالة التي يخلق الله جل وعلا مع الفعل قـدرة مقارنـة يـسمى العبد في الاصطلاح مختارا ومكتسبا وفاعلا، وإلا يسمى مضطرا ومجبورا.

ثم قد يخلق الله سبحانه مع هذين الفعلين -وهما القدرة والمقدور- علما للعبد وإرادة لما خلق فيه، وتارة لا يخلق له ذلك. كما أنه تعالى مع إفراده الفعل بالخلق دون القدرة قد يخلق للعبد شعورا بذلك، وقد لا.

وبالجملة، فالذوات كالظروف للأفعال المخلوقة فيها، يخلق الله تعالى منها ما يشاء وكيف شاء، والظرف والمظروف فعل الله تعالى، لا تأثير لبعض في بعض.

تأمل كيف يقرر السنوسي أن الفاعل قد يعلم ما يفعله وقد لا يعلم، وقد يشعر به وقد لا يشعر، إذن هو مجبور لا محالة. وأكد هذا المعنى عندما جعل الذوات كالظروف للأفعال المخلوقة فيها، التي لا حول لها ولا قوة.

وبين في مكان آخر بإسهاب (278) أن المؤثر في أفعال العباد هو قدرة الله القديمة لا قدرة العبد، وضعف قول إمام الحرمين والقاضي والأستاذ الآتي ذكرها.

فالسبب والمسبب عند الأشاعرة متلازمان عادة فقط لكثرة المشاهدة، وإلا ففي حقيقة الأمر لا تلازم بين السبب والمسبب، ولم يوجد المسبب بالسبب.

فالإسكار مثلا كما قال السنوسي في شرح الوسطى (236): عند أهل الحق ليس ناشئا عن شرب الخمر، ولا أثر للخمر فيه أصلا، لا بقوة جعلت فيه ولا بطبعه، وإنما الإسكار عرض مخلوق له تعالى بلا واسطة، وقد أجرى عادته سبحانه أن يخلق هذا العرض عند شرب الخمر إن شاء، فالخمر بالنسبة إلى عدم التأثير في الإسكار وإفساد العقل كالماء سواء بسواء. **انتهى**.

كم يحار القارئ عندما يقرأ هذا الكلام المصادم للعقول الصريحة وللفطر السليمة ممن يدعون المعرفة التامة والمطلقة بالمناهج العقلية، بل وتقديمها على نصوص الوحيين.

وبين السنوسي في شرح أم البراهين (52) بأن الحكم على النار بأنها محرقة معناه أن الإحراق يقترن بمس النار لمشاهدة تكرر ذلك على الحس.

وفي شرح الكبرى (304) بين أن ارتباط شيء بشيء بحسب مجرى العادة.

وقال الدسوقي في حاشيته (185): بل مرادهم أنهما متلازمان في العادة.

وقد أطلت بعض الشيء في هذا الموطن، وحاصل كلامهم يدور على أنه لا تأثير للسبب في المسبب ولا تأثير للقدرة في الفعل، وأن الأمر لا يعدو مجرد اقتران بينهما.

فما معنى هذا الاقتران إذن؟

لم يفصح لنا الأشاعرة عن حقيقته بوضوح تام.

وقد دندن السنوسي في شرح الكبرى (286) حول الموضوع ولم يأت بطائل، فمما قال عن اقتران القدرة الحادثة لمقدورها: وهذا الحكم ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة، بل من حيث إنها عرض، ومن أحكام العرض انعدامه عقب وجوده واستحالة بقائه زمنين، وإذا ثبت استحالة بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها.

ثم نقل عن المقترح إمكان تقدمها.

وقال (ص 288): والنفس أميل إلى ما ذكره المقترح. **انتهى**.

وعندهم إنما أجرى الله العادة بمحض اختياره أن يخلق تلك الأشياء عندها لا بها ولا فيها، كما قال السنوسي في شرح أم البراهين (291).

إذن فالاقتران علامة فقط نصبت لوجود الفعل فقط.

وإثبات قدرة لا تأثير لها في الفعل هو نفي لهذه القدرة في الحقيقة، وعدم إثبات لها، فلا يثبت الأشاعرة إلا مجرد الاسم، وقد تفطن لهذه المسألة إمام

الحرمين، فقال الآمدي في أبكار الأفكار (2/ 101-102): وذهب إمام الحرمين إلى أن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه كنفي القدرة، وإثبات تأثيرها في حالة لا تعقل كنفي التأثير، فلابد من نسبة فعل العبد إلى قدرته وجودا، وإلى قدرة الله تعالى بواسطة خلق قدرة العبد عليه.

وزاد السنوسي المسألة تأكيدا فلم يفرق بين حركة المختار وحركة المرتعش إلا من جهة تفضل الله بإسقاط التكليف في حركة الارتعاش، وأكد أن الله لو كلف بالجميع لكان حسنا، لأنه لا تأثير للقدرة، والأفعال مجرد أمارات للثواب والعقاب، قال في شرح السنوسية الكبرى (291): لأن وقوع ذلك المقدور عاريا عن القدرة الحادثة كحركة الارتعاش مثلا، قد تفضل سبحانه بإسقاط التكليف به نفيا وإثباتا، ولو عكس سبحانه وتعالى التكليف أو كلف بالجميع لكان حسنا، إذ لا تأثير لقدرة المكلف في الجميع، وإنما تلك الأفعال المخلوقة لله سبحانه وتعالى نصبها الشرع عند اقترانها بأعراض حادثة كالقدرة والإرادة أمارة على الثواب والعقاب.

فبالوجه الذي صح جعل بعض أفعاله سبحانه عند اقترانه بفعل له آخر أمارة على ما شاء من ثواب أو عقاب أو غيرهما، صح جعله مجردا عن غيره أو جعل غيره في مكانه أمارة على ذلك، لأن الدلالة في ذلك جعلية لا عقلية.

ثم مضى السنوسي في تقرير هذا إلى أن قال (ص 295): قولهم (أي: القدرية) في بيانها: إن الفعل حينئذ يصير كاللون وغيره مما لا تأثير للقدرة الحادثة فيه أصلا. قلنا: هو كذلك عندنا من غير فرق.

ثم استمر السنوسي فأكد أن الأفعال أمارات للثواب والعقاب، ولو أن الله جعل الألوان مثلا أمارات لذلك لكانت صالحة له، قال (ص 295): والأفعال الواقعة على يد العبد أمارات وضعها الشارع على السعادة والشقاوة،

ولو وضع غيرها من الألوان والطعوم ونحوها أمـارات عليهـا لكانـت صـالحة لذلك، وليس للثواب والعقاب علة عقليـة يقتـضيها، وكـل مـا أطلـق عليـه في الشرع أنه سبب لهما فإنما المراد بالسبب الأمـارة، ووقـع التـسامح بـالتعبير عنهـا بالسبب، إذ لا مشاحة في الألفاظ اللغوية إذا فهمت المقاصد منها. **انتهى**.

بمعنى أن الله لو جعل لون البشرة المعـين للجنـة واللـون الفـلاني للنـار لكان صالحا لذلك، لأنها بمثابة أمارات للثواب والعقاب، وهكذا الأفعال عنـد السنوسي. وهذا هو الجبر بعينه.

بل اسمع لكلامه الـصريح الـذي لا يتطرقـه أي احـتمال، قـال (296) والحق أن العبد مجبور في قالب مختار.

هكذا يعترف السنوسي اعترافـا صريحـا بالحقيقـة التـي لـبس فيهـا ولا غموض.

وشبه السنوسي (300) علاقة القدرة بالمقدور بنسبة العلم الذي يتعلـق بمعلومه ولا يؤثر فيه.

بل ذهب أصحاب هذا القول إلى أبعد من هذا فاعتبروا أن مـن لم يثبـت تأثير الأسباب دائر بين الكفر والفسق والابتداع.

فحكى السنوسي في شرح الوسطى (355) وشرح أم البراهـين (291) وشرح الكبرى (148) والدسوقي في حاشيته (54) الإجماع على كفر من اعتقـد تأثير الأشياء بطبعها، وبدعية من اعتقد تأثير الأسـباب بقـوة أودعهـا الله فيهـا، وأنه اختلف في كفر الأخير.

وقال الباجوري في تحفة المريد (141): فمن اعتقد أن الأسباب العاديـة كالنار والسكين والأكل والشرب تـؤثر في مـسبباتها كـالحرق والقطـع والـشبع

والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع، أو بقوة خلقها الله فيها، ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر، بل فاسق مبتدع.

وقال السنوسي في شرح أم البراهين (54) عمن أثبت تأثير الأسباب إما بطبعها أو بقوة أودعها الله فيها: فأصبحوا وقد باؤوا بهوس ذميم وبدعة شنيعة في أصول الدين وشرك عظيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. **انتهى**.

بل ذهب الدسوقي في حاشيته (54) أبعد من هذا فزاد أن من اعتقد أن المؤثر هو الله وحده، ولا تأثير للأسباب في المسببات إلا أنه اعتقد أن الملازمة بين الأسباب والمسببات عقلية لا يمكن تخلفها، فمتى وجدت النار وجد الإحراق ومتى وجد الأكل وجد الشبع فهو اعتقاد جهل، وربما جر إلى الكفر.

- **مسلك إثبات عدم تأثير القدرة في الفعل**.

ذكر الآمدي في غاية المرام (188 فما بعد) للمتكلمين ثلاث مسالك في إبطال تأثير القدرة على الفعل، وأبطلها كلها، واختار مسلكا رابعا.

بينما ذكر في أبكار الأفكار (2/ 102-118) تسعة مسالك ضعف سبعة منها، واعتمد اثنين. وهما الأكثر ورودا عندهم، وهما (2/ 118):

الأول: لو كان العبد خالقا لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله، ووجود خالق غير الله محال، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم.

الثاني: لو كان العبد موجدا لفعل نفسه ومحدثا له لكان عالما به، واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع.

إذن يتوهم الأشاعرة أن إثبات تأثير القدرة الحادثة في الفعل يستلزم إثبات خالق مع الله، ولهذا أكثروا من الاستدلال لهذه المسألة لإيهام أن مخالفيهم واقعون في محاذير خطيرة، أهمها وأشنعها ادعاء الشريك مع الله في الخلق والإيجاد.

وهذا الوهم والإيهام لا يلتبس إلا على من لا تحقيق عنده في هذا الباب.

ولا ريب أن أكثر المذاهب شيوعا في مسألة تأثير الأسباب ثلاثة:

الأول: تأثير الأسباب بقوة أودعها الله فيها. وإن الله ربط الأسباب بمسبباتها شرعا وقدرا. والله هو خالق السبب والمسبب. وهذا قول السلف والفقهاء. وقد اعترف السنوسي بذلك. فقال في شرح الكبرى (148): وهذا القسم هو اعتقاد أكثر عامة المتفقهة في زماننا، ومن في معناهم من جهلة المقلدين.

الثاني: القول بتأثير الأسباب بذاتها. وهو قول المعتزلة.

الثالث: القول بعدم تأثير الأسباب في المسببات مطلقا. وهو قول أغلب الأشاعرة.

وما احتجت به الأشاعرة لتصحيح ما ذهبوا إليه الذي تقدم ذكره لا يساعد في ذلك، وهو يشبه تماما حجة المعتزلة على الأشاعرة في أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء مع الله.

فأجابهم الأشاعرة بأن إثبات الصفات هو لله وحده لا شريك له، فهو بصفاته قديم فلا يستلزم تعدد القدماء.

وكذلك هنا، يتوهم أغلب الأشاعرة أن إثبات تأثير القدرة الحادثة في الفعل وتأثير الأسباب في المسببات بمشيئة الله وقدرته يستلزم وجود خالقين مع الله.

مع أن الخالق لهذه القدرة في العبد هو الله.

والخالق للسبب والمسبب هو الله، والله قدر تأثير السبب في مسببه، وقد دلت النصوص القرآنية والنبوية على هذا.

فلا خالق مع الله، لأن القائلين بتأثير قدرة العبد إنما يقولون أن ذلك بتقدير الله وخلقه، فليس هناك خالق غير الله سبحانه.

المذهب الثاني عند الأشاعرة:

ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إلى أن الفعل واقع بتأثير قدرتين: قدرة الله وقدرة العبد.

قال الرازي في المحصل (455): وزعم الأستاذ أبو إسحاق أن ذات الفعل تقع بالقدرتين.

وذكر في المطالب العالية (9/ 7) أن قدرة الله مستقلة بالتأثير وقدرة العبد مستقلة بالتأثير، وإذا انضمت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد صارت قدرة العبد مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة.

وقال الإيجي في المواقف (312): فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل.

وبين الآمدي في غاية المرام (181) أنه لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا في الفعل، بل أثبت لها أثرا في صفة زائدة على الفعل، وأثبت للقدرة القديمة فيه تأثيرا، أي: أثبت مخلوقا بين خالقين.

وبين الأمر جليا ابن التلمساني فقال في تعليقاته على معالم أصول الدين (355): وأما القسم الأول وهو القول بالتأثير فلا يخلو إما أن يؤثر في وجود الفعل أو في أخصه، والثاني قول القاضي والأستاذ، إلا أن القاضي يقول: أخص وصف الفعل حال، وأبا إسحاق يقول به في الأفعال ويقول: أخص وصف الفعل وجه واعتبار.

ونحو هذا في بغية الطالب (300) وحاشية الدسوقي (220) وشرح الوسطى للسنوسي (344-345).

ومعنى كلام ابن التلمساني أن أبا إسحاق يقول بتأثير قدرة العبد في أخص وصف الفعل لا في وجوده، وأخص وصف الفعل وجه اعتبار.

وعند القاضي الباقلاني: أخص وصف الفعل حال.

وإنما عبر الأستاذ بوجه واعتبار لأنه لا يقول بالحال بخلاف القاضي.

وممن علمته مال إلى مذهب وقوع الفعل بين قدرتين: الغزالي في الأربعين (12) وفي الاقتصاد (58-59) قال في الأخير: وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين. فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان، واختلف وجه تعلقهما، فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه.

ولا يمنع الأشاعرة من وجود مقدور بين قادرين، لكن ليس بالمعنى الذي أراد أبو إسحاق.

نقل ابن فورك في المجرد (102) عن الأشعري أنه كان يجوز مقدورا بين قادرين أحدهما يخلقه والآخر يكتسبه.

وقال الآمدي في الأبكار (2/ 44): مذهب أصحابنا جواز وجود مقدور بين قادرين: خالق ومكتسب، وامتناع ذلك بين قادرين خالقين أو مكتسبين. **انتهى**.

قلت: وتجويزهم لمقدور بين قادرين لا حقيقة له لأن قدرة العبد عندهم غير مؤثرة في الفعل، وإنما المؤثر هو قدرة الله، وقدرة العبد علامة فقط، وبالتالي فليس هذا من باب مقدور بين قادرين لاختلاف جهة التأثير.

فضلا على أن مفهوم الكسب عندهم يؤول إلى الجبر كما سيأتي، فالفاعل الحقيقي هو الله. وقدرة العبد أمارة للفعل فقط.

وقد أكثر الأشعرية من التشنيع على الأستاذ أبي إسحاق[1] واعتبر جماعة منهم أن ذلك إنما قاله في حال المناظرة للخصوم. قال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (297): كذا نقل عنهما (أي: القاضي والأستاذ) غير واحد، وحكى عن الشريف التلمساني أنهما إنما قال ذلك على وجه المناظرة للخصوم.

وحمل السنوسي في شرح الكبرى (285) أن ما نقل عن الإمام والقاضي والأستاذ من تأثير القدرة الحادثة، إنما صدر عنهم في مناظرة وبحث[2]، لأن هذا خلاف ما في الإرشاد[3] وغيره للإمام.

المذهب الثالث عند الأشاعرة:

قال الرازي في المحصل (455): وزعم القاضي أبو بكر الباقلاني أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة ومعصية صفات تقع بقدرة العبد.

وقال في المطالب العالية (9/ 7): وقال القاضي: قدرة العبد وإن لم تؤثر في وجود ذلك الفعل إلا أنها أثرت في صفة من صفات ذلك الفعل، وتلك الصفة هي المسماة بالكسب.

وقال الإيجي في المواقف (312): وقال القاضي: على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية، كما في لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء.

---

(1) شرح الكبرى (281-290) وتحفة المريد (142) وشرح الوسطى (345).

(2) وذكر نحو هذا في شرح الوسطى (347) وقال: وصرح بهذا الشريف في شرح الأسرار العقلية، ثم نقل كلامه.

(3) الإرشاد (189).

وقال السنوسي في شرح الكبرى (284): والثالث: قول القاضي ومن تابعه أنها تؤثر في أخص وصف الفعل لا في وجوده. **انتهى**.

أي: أن القدرة مؤثرة في صفة وحالة الفعل لا في نفس الفعل[1].

أو بعبارة أخرى: إن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونها طاعة أو معصية صفات تقع بقدرة العبد[2].

واختار الشهرستاني مذهب القاضي كما في شرح السنوسية الكبرى (282).

وأطال ابن التلمساني في تعليقاته على معالم أصول الدين (355-356) في بيان حقيقة مذهب الشهرستاني الموافق للقاضي.

وقد تقدم قريبا حمل السنوسي في شرح الكبرى (285) ما نقل عن القاضي من تأثير القدرة الحادثة، إنما صدر عنه في حال المناظرة والبحث.

المذهب الرابع عند الأشاعرة:

قول إمام الحرمين الجويني في آخر عمره بتأثير قدرة العبد في ذات الفعل لكن على وفق مشيئة الرب وإرادته كما في حاشية الدسوقي (220).

وهذا هو قول السلف الصالح، وإن زعم الدسوقي أنه خلاف إجماع السلف، نعم هو مخالف لجمهور الأشاعرة.

وكلام إمام الحرمين في كتابه نهاية الأقدام (185) ، فقد ذكر أن أفعال العباد واقعة بمقدورهم واختيارهم.

وقال (186): ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون.

---

(1) أبكار الأفكار (2/ 101).

(2) بغية الطالب (298).

ثم أطال في تقرير ذلك ورد على من خالفه.

وقال ابن التلمساني في تعليقاته (357): والقسم الثاني مذهب إمام الحرمين في آخر أمره فإنه قال إن قدرة العبد تؤثر في إيجاد الفعل على أقدار قدرها الله تعالى وله قدرة ومشيئة كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ﴾ التكوير: ٢٨ ولكن لا يشاء إلا ما شاء الله سبحانه كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ التكوير: ٢٩.

وقال الرازي في المحصل (455): وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور. وهذا قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصري.

وقال السنوسي في شرح الكبرى (290): وكذا مذهب إمام الحرمين في أنها تؤثر لكن بمشيئة الله لا على الاستقلال[1].

وحمل السنوسي في شرح الكبرى (285) أن ما نقل عن الإمام والقاضي والأستاذ من تأثير القدرة الحادثة، إنما صدر عنهم في مناظرة وبحث[2]، لأن هذا خلاف ما في الإرشاد[3] وغيره للإمام.

وبالغ السنوسي في التشنيع على إمام الحرمين فيما نقل عنه من إثبات التأثير (ص 280-282).

بل قال (285): فكيف بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الإمام مما لا يرضى أن يقولها من هو أدنى منه علما ودينا بمراتب كثيرة. **انتهى.**

---

(1) وأطال السنوسي في الرد على إمام الحرمين، ونقل هذا المذهب عن إمام الحرمين الإيجي في المواقف (312) وشرح الكبرى (284) وبغية الطالب (297-299).

(2) وذكر نحو هذا في شرح الوسطى (347) وقال: وصرح بهذا الشريف في شرح الأسرار العقلية، ثم نقل كلامه.

(3) الإرشاد (189).

وكان الجويني في بداية الأمر على رأي أغلب الأشاعرة في عدم التأثير، كما هو واضح في كتابه الإرشاد (189)، قال: فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تأثر في مقدورها أصلا.

المذهب الخامس عند الأشاعرة:

أما الرازي فاختار مذهبا قريبا من مذهب إمام الحرمين، قال في المطالب العالية (9/ 8): القول الثالث: إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب. وذلك لأن القادر من حيث إنه قادر يمكنه الفعل بدلا عن الترك، وبالعكس، ومع حصول هذا الاستواء يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر، فإذا انضاف إليها حصول الداعي حصل رجحان جانب الوجود، وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع. وهذا القول هو المختار عندنا.

وصاغ مذهبه في معالم أصول الدين (354- مع تعليقات ابن التلمساني) بعبارة أسهل قال: المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل، وعلى هذا يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة، يعني أن قدرته الحادثة مؤثرة في نفس الإيجاد للفعل خلافا للأشعري والقاضي والأستاذ وأتباعهم.

قال شارح المعالم: ابن التلمساني (357) بعد أن ذكر قول إمام الحرمين في تأثير قدرة العبد في إيجاد الفعل بمشيئة الله، قال: وهو قريب مما اختاره المصنف وبرهن عليه. **انتهى**.

وقال: إلا أن الفخر خالف الإمام من حيث إن الإمام يثبت القدرة معنى زائدا على سلامة البنية ولا يوقف العمل على الداعي بل على الإرادة.

فهذه خمسة مذاهب للأشاعرة في هذا الباب، ولا تكاد تجد للأشاعرة قولا أجمعوا عليه.

- **هل القدرة مع الفعل أو قبله؟**

قدرة العبد عند الأشاعرة مقارنة للفعل خلافا للمعتزلة، فهي توجد معها لا قبلها[1]، أما المعتزلة فقالوا: لا توجد إلا قبل الفعل.

وهنا لابد من الإشارة إلى مذهب السلف الصالح والعلماء المتقدمين وهو الذي ذكره الطحاوي في عقيدته أن القدرة والاستطاعة على قسمين:

قدرة بمعنى سلامة البنية والأعضاء، فهذه تكون قبل الفعل. وهي مناط التكليف والأمر والنهي والوعد والوعيد. وهي متقدمة على الفعل غير موجبة لها، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ آل عمران: ٩٧ ، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ التغابن: ١٦.

وهذه القدرة يثبتها المعتزلة[2]، لأنها صالحة للضدين عندهم. وهي مشتركة بين المطيع والعاصي.

وقدرة قدرية مقارنة للفعل، وهي مستلزمة له لا يتخلف الفعل عنها.

ولم يثبت الأشاعرة إلا هذه، في حين أثبت المعتزلة والرازي التي قبلها.

وهذه القدرة ليست شرطا في التكليف، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ الكهف: ١٠١ وقوله: ﴿يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلْعَذَابُ ۚ مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ هود: ٢٠.

واقتران هذه القدرة والفعل هي الكسب عند الأشاعرة.

---

(1) المحصل (253) والمواقف (151) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (36) واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع له (58) ومعالم أصول الدين (366- مع تعليقات ابن التلمساني) وحاشية الدسوقي (216).

(2) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي (262-266) ومقالات الإسلاميين (300/1).

ومن تأمل هذا التقسيم الذي هدى الله له أهل السنة والحديث يظهر لـه جليا أنه موافق للنقل الصحيح والعقل الصريح، وهـو أسـلم الأقـوال وأعـدلها وأبعدها من كل شائبة. وقد جمع بين المذاهب المختلفة بقول وسط أخذ مـن كـل مذهب أصوب ما فيه، ورد باطله.

نقل الرازي في الأبكار (2/ 14) عـن الأشـاعرة أن القـدرة الحادثـة لا تتقدم على مقدورها، ولا تتعلق به قبل حدوثه، بل وقـت حدوثـه ثـم ذكـر أنـه مذهب بعض المعتزلة، وذهب أكثر المعتزلة وكثير من الزيديـة والمرجئـة إلى أنهـا قبل حدوثه.

وقال ابن فورك في المجرد (109): وكان يقـول (أي: الأشـعري) عـلى إطلاق اللفظ إن الاستطاعة مع الفعل، تحقيق مذهبه في ذلك على قوله إن الفعل في الحقيقـة لله عـز وجـل، وإنـه هـو الفاعـل عـلى الحقيقـة دون مـن سـواه أن الاستطاعة هي مع الكسب لا قبله ولا بعده[1].

---

(1) لكن نقل عنه ابن فورك (108) قبل هذا ما يلي، قال: وربما كان يقسم الكلام إذا سأل نفسه مطلقـا عـن الاستطاعة أهي مع الفعل أم قبله بأنه إذا رجع بها إلى المال والعدة من الأجسام فقـد تكـون قبـل الفعـل ومع الفعل وبعد الفعل، وإن رجع بها إلى قدرة البدن التي يكون بوجودها وجود الكسب فـلا يـصح أن تتقدمه. انتهى.

فهذا ظاهره إثبات قدرة قبل الفعل.

لكن قال ابن التلمساني في تعليقاته (367): بناء على أن القدرة الأزلية عند الشيخ إنما تتعلق بالأثر حـال حدوثها، وتعلقها به قبل وجوده تعلق صلاحية بمعنى أن الله تعـالى لـو أراد إيقاعـه في زمـن قبـل هـذا الواقع لفعل، والقدرة الحادثة المسماة بالكسب تابعة لتعلق القدرة الأزلية بإيجاده، فهي متعلقة به في ذلـك الوقت، ولا تتعلق به قبل ذلك.

إذن فكلام الأشعري السابق الذي ظاهره إثبات قدرة قبل الفعـل مـراده بـه أن تعلـق القـدرة بـه تعلـق صلاحية بمعنى أن الله لو أراد إيقاعه في زمن قبله لفعل.

والذي دعا الأشاعرة إلى عدم إثبات تقدم القدرة على الفعل ومقارنتها له فرارا من تأثير القدرة في الفعل وكونها موجبة له. مع إجماعهم على عدم تأثير قدرة العبد في الفعل بخلاف المعتزلة فقالوا قبل الفعل، لأنهم أجمعوا على تأثير القدرة في الفعل. وقول أهل الحديث والسلف الصالح يجمع بين المذهبين، كما تقدم.

وللرازي تفصيل آخر خلافا لمعظم الأشاعرة قارب به أقوال الفلاسفة كما قال ابن التلمساني.

قال في معالم أصول الدين (368- تعليقات ابن التلمساني): والمختار عندنا أن القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء والبنية واعتدال المزاج فإنها حاصلة قبل حصول الفعل إلا أن هذه القدرة لا تكفي في حصول الفعل البتة ثم إذا انضمت الداعية الجازمة إليه صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة مبعثا للفعل المعين، ثم إن ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع، لأن المؤثر الثاني لا يتخلف الأثر عنه البتة.

قال ابن التلمساني متعقبا الرازي بعد أن ذكر مذهب المعتزلة: وأما الفلاسفة فقالوا: إن هذه القدرة متى كانت مترددة بين الأفعال استحال أن يصدر عنها أحدها لعدم الأولية، ومتى خرجت عن حد التردد بانضمام مرجح لم تكن قدرة على الضدين، وهذا هو عين ما اختاره الفخر (أي: الرازي) في هذه المسألة، فإن قدماء الفلاسفة يفسرون القدرة بسلامة البنية.

وقال الرازي كذلك (370): عندي إن كان المراد من القدرة ذلك المزاج المعتدل، وتلك السلامة الحاصلة في الأعضاء فهي صالحة للفعل والترك، والعلم به ضروري، وإن كان المراد أن القدرة ما لم تنضم إليها الداعية الجازمة فإنها لا

تصير مصدرا لذلك الأثر، وإن كان عند حصول المجموع لا تصلح للضدين فهذا حق...

ثم بين ابن التلمساني أن الرازي أبطل رد القدرة إلى اعتدال المزاج في بعض كتبه، ونقل كلامه (370).

وقد انبنى على أصل جمهور الأشاعرة المتقدم في القدرة مسائل كثيرة، منها:

1 – أن الفرق عندهم بين السليم والعاجز وجود صفة اسمها القدرة عند السليم دون العاجز، وهي مغايرة لاعتدال المزاج، كما ذكر ابن التلمساني في تعليقاته (361).

خلافا للرازي فقد جعل الفرق بينهما عائدا إلى سلامة البنية واعتدال المزاج.

والذي دفعهم إلى هذا أن القدرة المؤثرة عندهم هي قدرة الله، ولا يرجعون القدرة إلى سلامة البنية، فأحالوا على مفهوم غامض، في حين كان الرازي أعدل منهم وأقرب للمنطق السليم والرأي الصحيح أن الفرق بينهما عائد إلى سلامة البنية واعتدال المزاج، وإنما فروا من إثبات ذلك لأنه يلزمهم إثبات قدرة قبل الفعل لأن سلامة البنية حاصلة في الفاعل قبل الفعل.

2- ذهب الأشاعرة إلى أن الممنوع من الفعل غير قادر على الفعل. لأن القدرة مع الفعل عندهم، كما ذكر الإيجي في المواقف (153).

فمن أراد فعل شيء ما، ومنعه شخص مثلا عن فعله عندهم هو غير قادر عليه. لأنه لا قدرة عندهم إلا المصاحبة للفعل.

وهذا المذهب غريب، بل الفاعل ما دام سليم البنية ويمكنه فعل ذلك الفعل، فهو قادر عليه.

3- ومما يتفرع عن القول السابق:

أن القدرة عند الأشاعرة لا تصلح للضدين. وقالت المعتزلة: إنها صالحة للضدين. ذكره الرازي في المعالم (370) وصفي الدين الأرموي في الرسالة التسعينية (70).

يعني أن قدرة الفاعل حال الفعل لا تصلح للفعل أو الترك؟ بمعنى أن فاعل الذنب مثلا، غير قادر على فعل الطاعة عندهم. بل ليس قادرا إلا على فعل الذنب.

لأن القدرة عندهم مصاحبة للفعل وملازمة له، فكأن الفاعل مجبر على الفعل، وسيأتي معنا أن الأشاعرة لا يمنعون من مثل هذا الجبر، ولهذا قال ابن التلمساني في تعليقاته (72) عن جمهور الأشاعرة: والقدرة عندهم عرض لا تبقى، وتتعلق بالفعل حال وجوده، وليست له قدرة على ضده عند الأكثرين، وكونه لا خيرة له في تركه لا يمنع كونه مكسوبا له عندهم.

فاعترف ابن التلمساني أنه لا خيرة للفاعل في تركه، وأحال على الكسب، وسيأتي معنا قريبا أن الكسب عندهم يرجع إلى الجبر، باعتراف جماعة منهم.

وإذا رجعنا إلى التأصيل الذي ذكره أهل السنة والسلف الصالح الذي تقدم نقله قريبا، وأدرنا عليه هذا الإشكال فسيكون الجواب واضحا جليا، وهو أن القدرة بمعنى سلامة الأعضاء والبنية صالحة للضدين، وأما القدرة التي بها يكون الفعل فغير صالحة للضدين، فجمع هذا القول بين أصح ما عند المعتزلة وأصح ما عند الأشاعرة، وسلم من الأقوال الشاذة عندهما.

المبحث الثاني: مفهوم الكسب

- **حقيقة الكسب عند الأشاعرة.**

اختلفت عبارات الأشاعرة في تعريف الكسب.

وعبارة أبي الحسن الأشعري أبعد من الغلو ومن مذاهب الجبرية من أقوال متأخري الأشاعرة، وخاصة السنوسي والدسوقي ونحوهما.

ولهذا لم يجد بدا كثير منهم من الاعتراف بأن حقيقة الكسب هو الجبر، كما سيأتي في آخر هذا المبحث.

قال ابن فورك في مجرد مقالات الأشعري (92): وكان (أي: أبو الحسن الأشعري) يذهب في تحقيق معنى الكسب والعبارة عنه إلى أنه هو ما وقع بقدرة محدثة. وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه ولا يختار غيرها من العبارات عن ذلك، وكان يقول: إن عين الكسب وقع على الحقيقة بقدرة محدثة ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة.

وقال (100): وكان يفرق كثيرا بين الكسب وبين ما ليس بكسب، لأن الكسب هو الواقع بالقدرة المحدثة، وحالة المكتسِب فيه أنه لو أراد الخروج منه إلى ضده لم يمتنع ذلك عليه، كحالة أحدنا في قيامه وقعوده وذهابه يمينا وشمالا، وحالة العجز والضرورة كحالة المرتعش والمرتعد...

وقول الأشعري هذا أبعد من الجبر من قول متأخري أصحابه لأنه جعل حالة المكتسب فيه أنه لو أراد الخروج منه إلى ضده لم يمتنع ذلك عليه. بخلاف جماهير الأشاعرة فإن ذلك لا يمكن له.

وتدور تعاريف الأشاعرة للكسب على ما يلي:

الأول: هو عبارة عن المقدور بالقدرة المحدثة.

والثاني: هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه.

هكذا عرفه الآمدي في الأبكار (2/ 143) ، ورأى أن هـذين التعـريفين أوفى بالغرض. وهكذا عرفه في غاية المرام (195).

وذكر ابن زكـري التلمـساني في بغيـة الطالـب (308) أن للأشـاعرة في تفسير الكسب قولين:

قال: **أحدهما**: هو أن الله تعالى أجرى العادة بأن العبـد إذا صـمم العـزم على الطاعة، فإن الله تعالى يخلقها له، ومتى صمم العزم عـلى المعـصية فكـذلك، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد، وإن لم يكن موجـدا فلـم لا يكفـي هـذا القدر في الأمر والنهي.

وثانيهما: أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى، ولكن كونها طاعة أو معصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد، كما هـو مـذهب القـاضي، فلم لا يكفي هذا في صحة الأمر والنهي.

وعرفه الباجوري في تحفة المريد (150) بقوله: هو تعلق القدرة الحادثة: وقيل: هو الإرادة الحادثة.

ثم نقل أنهم عرفوه بتعريفين:

الأول: ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به... ، بل ومن غير صحة المشاركة.

والثاني: ما يقع به المقدور في محل قدرته.

وعرفه صفي الدين الأرموي في الرسالة التسعينية (40) بقوله: ما يجـده الإنسان من نفسه مـن التفرقـة الـضرورية بـين الأفعـال الاختياريـة والرعـشية الضرورية.

وعرفه الأشعري في اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (46) بقوله: وإنما معنى اكتسب الكفر أنه كفر بقوة محدثة، وكذلك قولنا: اكتسب الإيمان إنما معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته، بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين.

وقال (47): لأن حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة.

وعرفه السنوسي في شرح الوسطى (332) بقوله: وكسب العبد عبارة عن إيجاد الله تعالى المقدور فيه.

وقال: وبالجملة فللناس في تفسير معنى الكسب خبط كثير وعبارات مختلفة نشأت عن جهل وعدم تحقيق لباب الوحدانية ومقاصد الشرع.

ثم عرفه هو جازما بأنه لا ينبغي غيره، قال: عبارة عن مصاحبة القدرة الحادثة للمقدور وتعلقها به من غير تأثير لها البتة، فالقدرة الحادثة عند أهل الحق[1] من الصفات المتعلقة غير المؤثرة كالعلم ونحوه، فكما أن علمنا بالشيء لا يوجده ولا يؤثر فيه أصلا، وإن صح أن يقال تعلق به، كذاك قدرتنا الشيء لا توجد ولا تؤثر فيه البتة، وإن صح أن يقال تعلقت به، وعن هذا التعلق الذي ليس معه تأثير أصلا وقع تعبير أهل الحق بالكسب والاكتساب.

وعرفه في شرح الكبرى بقوله (290): وهو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من غير تأثير.

وعرفه الشهرستاني بناء على مذهبه في القدرة المتقدم بقوله في نهاية الأقدام (78): وحقيقة الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل بقدرته مع تعذر انفراده به.

---

(1) يقصد الأشاعرة.

وقال في الملل والنحل (84): المكتسب : هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة.

وقال الآمدي في الأبكار (2/ 101): فيكون الفعل خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد لوقوعه مقارنا للقدرة. **انتهى**.

وقال علي بن محمد الصفاقسي في تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (73): أي قدرة حادثة تقارن المقدور فقط ولا تؤثر فيه، ويعبر عنها بالاستطاعة أيضا، وهي عرض يخلقه الله للعبد عند إرادة الاكتساب. **انتهى**.

إذن فليس الكسب عندهم إلا مجرد المقارنة لا أنه فعل حقيقي.

ولقد أحس عبد الملك الجويني بضبابية مفهوم الكسب عندهم فقال في العقيدة النظامية مشككا: ولا ينجي من هذا البحر الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى، وذلك أن قائلا لو قال: العبد مكتسب وأثر قدرته الاكتساب، والرب تبارك وتعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسب له.

قيل له: فما الكسب؟ وما معناه؟ وأديرت الأقسام المتقدمة[1] على هذا القائل، فلا يجد عنها مهربا.

وقد ذكر الرازي في المحصل حجج المعتزلة في أن العبد يخلق أفعاله وجعلها عشرة وتحتها عشرات الآيات من ص 459 إلى ص 468، ولما ذكر حجج الأشاعرة ذكر وجهين فقط تحتهما خمس آيات وذكرها في معرض الرد والإبطال لها، وأجاب عنها ثم قال: (470) وعند هذا التحقيق فيظهر أن الكسب اسم بلا مسمى.

فهذا إمام أشعري كبير يصرح بأن الكسب اسم بلا مسمى.

---

(1) يقصد أن المرء إما أنه مستبد بفعله أو خارج عن كونه مطالبا بالشرائع، أو شريك مع الله في الفعل.

وهو عند التحقيق راجع إلى مذهب الجبرية، ولا فرق بين قول الجبرية وقول الأشاعرة إلا في اللفظ.

وذلك ما سنحاول الكشف عنه في المبحث الموالي:

- **علاقة الجبر بالكسب.**

رغم اختلاف الأشعرية في تعريف الكسب إلا أنه يرجع إلى معنى واحد، وهو أن الفاعل الحقيقي هو الله، وأنه لا أثر لقدرة العبد في الفعل، وأن الفعل المقارن للقدرة هو الكسب.

فإذا كان الفاعل الحقيقي هو الله، والعبد ليس له إلا مقارنة قدرته بالفعل، فالعبد مجبور لا محالة.

وإذا كان الله هو الذي يخلق الفعل في العبد، فإن الفعل يقع ويستحيل عدم وقوعه، ولا أثر لقدرة العبد وإرادته، فصار العبد مضطرا إلى الفعل لا انفكاك له منه.

وإذا صمم العبد العزم على الطاعة واختارها فالله يخلقها فيه. وتصميم العبد واقع بغير قدرته وإرادته.

لأن الله هو الذي يخلقها فيه. فعاد الأمر إلى الجبر.

ثم إذا أضفنا لهذا كله مذهبهم في التوفيق والخذلان الآتي الكلام عليه تحقق معنى الجبر تحققا لا محيص لهم من الاعتراف به. وقد ذكر الآمدي في الأبكار (3/ 636) أن التوفيق عند أكثر الأشاعرة هو خلق القدرة على الطاعة، وأن الخذلان هو خلق القدرة على المعصية (1/ 639).

فالعبد على رأيهم مجبر على الفعل لا انفكاك له منه، قال السنوسي في شرح الكبرى (297): وإذا كانت أسباب وجود الفعل كلها من الله تعالى، والفعل معها واجب لا يمكن تركه، فصار إذن هذا العبد الله تعالى هو الذي

أجاه إلى ذلك الفعل، بأن خلق له جميع أسبابه، وما يتوقف عليـه بحيـث لا يجـد مع تلك الأسباب انفكاكا عن الفعل. **انتهى**.

وعلى ضوء كل ما تقدم فلا منفك للأشـعرية عـن مـذهب الجـبر، وقـد اعترف حذاقهم بهذا.

قال الباجوري في تحفة المريد (151): وبالجملة فليس للعبـد تـأثير مـا، فهو مجبور باطنا مختار ظاهرا.

فإن قيل: إذا كان مجبورا باطنا فلا معنى للاختيار الظاهري، لأن الله قـد علم وقوع الفعل ولابد، وخلق في العبد القدرة عليه، وأجيب بأنه تعالى لا يسأل عما يفعل. **انتهى**.

لم يجد الباجوري جوابا سديدا يعول عليه أحال الأمـر عـلى الله، مـع أن مخالفيه لا ينكرون أن الله لا يسأل عما يفعل حتى يحتج عليهم بها.

وإطلاق الأشاعرة نفي الجبر مرادهم أن للعبد كسبا.

وفسروا الكسب بما يؤول إلى الجبر، فليس نفيهم للجبر كما قد يتبـادر إلى الذهن نفيا حقيقيا.

قال الباجوري مثلا في تحفة المريـد (152): قولـه: (فلـيس مجبـورا...) إلخ، أي: إذا علمت أن للعبد كسبا في أفعاله الاختيارية فاعتقـد أن العبـد لـيس مجبورا.

وحاول بعض الأشاعرة التفريق بين مذهبهم ومذهب الجبريـة مـستدلا بتفريقهم بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية خلافا للجبريـة التـي لا تفريق بينهما عندهم.

ولكن هذا التفريق لا يرجـع إلى تفريـق حقيقـي، بـل يـؤول تفـسيرهم للأفعال الاختيارية إلى جبر ونفي للقدرة، وبالتالي فالفرق عندهم شكلي بينهما لا

غير، ولننقل عبارة أحدهم، وهو من أكثرهم كلاما في نفي الجبر عن المذهب مع أنه أكثر الأشعرية إيغالا فيه، بل مع اعترافه بأنهم جبرية.

يقول السنوسي رحمه الله في شرح الوسطى (339) بعد أن ذكر أن المذاهب في هذا الباب ثلاثة: أحدها مذهب الجبرية القائلين بنفي القدرة الحادثة مطلقا، وذهبوا إلى التسوية بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية، ولا شك أنهم سخفاء العقول من حيث إنهم خفي عليهم بينهما الفرق الذي شهدت به ضرورة العقول، ودل بعده السبر التام على أنه لا فرق بينهما إلا كون الأولى الاختيارية مقارنة لقدرة حادثة بخلاف الثانية الاضطرارية.

وقال (ص 340) عن الأشاعرة: لأنهم جانبوا الجبرية بتقسيمهم الأفعال إلى قسمين: اختيارية واضطرارية، وأن الأولى مقدورة للعبد، بمعنى أن القدرة الحادثة تقارن تلك الأفعال الاختيارية وتتعلق بها من غير تأثير. **انتهى**.

قلت: وأي فرق بين الفعل الاضطراري وما يسميه الأشاعرة إنه فعل اختياري ما دام لا تأثير لقدرته البتة في الفعل، وإنما الفاعل هو الله.

وبيان ذلك بعبارة مختصرة أن نقول:

يتفق الفعل الاضطراري والفعل الاختياري كما يفسره الأشاعرة في أمور:

1- هو فعل للعبد في الحالتين.
2- هو فعل لا تأثير لقدرة العبد فيه.
3- الفاعل الحقيقي في كليهما هو الله.

فلا يظهر لي فرق بين الفعلين إلا التسمية فقط، ومحاولة السنوسي التفريق بكون الأولى بقدرة العبد من غير تأثير تفريق لا تحصيل فيه ولا يساعد على التمييز بينهما.

لأن إثبات قدرة لا تأثير لها هو نفي لهذه القدرة، أو هو إثبات اسم القدرة من غير حقيقة.

ولهذا وبعد كل تلك المحاولات لم يجد السنوسي غضاضة من الاعتراف بأن الأشاعرة جبرية.

قال في شرح الوسطى (341-342): وبهذا تعرف أن معنى الجبر العقلي قدر مشترك بين أهل السنة[1] وبين الطائفة التي غلب عليها في الاصطلاح تسميتها بالجبرية، ولهذا يلقب المعتزلة أهل السنة[2] أيضا باسم الجبرية. فكلا الفريقين جبرية في المعنى والحقيقة العقلية، إلا أن الفرق بين الجبرين أن الجبر الذي يقول به أهل الحق في الأفعال الاختيارية إنما يدركه العقل فقط دون الحس، والجبر الذي تقول به الطائفة الملقبة في اصطلاحنا باسم الجبرية مقتضاه على أصلهم أنه يدركه الحس والعقل في الأفعال مطلقا... إلى آخر كلامه.

إذن فالفرق عنده بين مذهبهم والجبرية هو في إدراكه لا في نفس الأمر.

وهذا اعتراف صريح لا خفاء فيه.

وقال زروق في شرح عقيدة الغزالي (149) عن عقيدة أهل السنة أي: الأشاعرة: إن العبد مجبور في غير اختياره.

وقال علي بن محمد الصفاقسي في تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (76): بل هو مجبور في قالب مختار.

وذكر الرازي في المطالب العالية (9/ 9) أن الجبر لازم لهذه الأقوال الثلاثة. (أي المنسوبة للأشاعرة).

---

(1) يقصد الأشاعرة.

(2) يقصد الأشاعرة.

وحاول الرازي الدفاع عن قول الأشاعرة من جهة إلزامية وهي أن القول بالجبر لازم لإثبات وجود الصانع لافتقار كل الممكنات إلى مؤثر ومرجح، وهو قدرة الله.

ومما قال: فيثبت أنه لو صلح قولنا: الممكن لابد له من مرجح فالقول بالجبر لازم، وإن فسدت هذه المقدمة حينئذ يتعذر علينا الاستدلال بإمكان الممكنات على إثبات الصانع، فثبت إما القول بالجبر وإما القول بنفي الصانع. **انتهى**.

يعني أن القول بالجبر لابد منه لإثبات وجود الصانع.

بل صرح الرازي (9/ 27) بأن أفعال العباد واقعة على سبيل الاضطرار، وأطال في تقرير ذلك.

وهذا إمام أشعري آخر يعترف بأن الأشعرية جبرية في الباطن.

قال الدسوقي في حاشيته (216): ولما أضيفت الأفعال للعبد من جهة الكسب أثيب وعوقب عليها نظرا لما عنده من الاختيار الذي هو سبب عادي في إيجاد الله الفعل والقدرة عليه، ثم إن العبد مختار بحسب الظاهر وإلا فمآله للجبر، لأن اختياره بخلق الله، فالعبد مختار ظاهرا مجبور باطنا، فهو مجبور في صورة مختار خلافا للمعتزلة القائلين إنه مختار ظاهرا وباطنا، وللجبرية القائلين إنه مجبور ظاهرا وباطنا.

وقال (219): إن قلت: الجبر لازم لأهل السنة حيث لم يجعلوا للعبد تأثيرا في أفعاله الاختيارية مع كونه مكلفا بها؟ قلت: الجبر المحظور هو الحسي وهو التكليف بما ليس في وسعه، وأما الجبر العقلي وهو سلب الخالقية عن العبد فهو متوجه على جميع الفرق، ولا يضر لأنه محض الإيمان.

ثم اعترف الدسوقي بالأمر الذي لا مفر منه فقال (219): والحاصل أن الجبر هو الحق فمدعيه ظافر بالدليل، فمن زاد عليه حتى نفى الكسب نسب إلى الإفراط، والمعتزلة لم يظفروا بالمطلوب الذي هو الجبر، بل وقفوا دونه وجعلوا العبد مخترعا، فلذا نسبهم إلى التفريط. **انتهى**.

هكذا يتكلم الدسوقي بوضوح تام ويعبر عن الأشياء بصراحة تامة، ويترك اللف والدوران، ويفصح عن حقائق الأمور. وكل أقوال الأشاعرة آئلة إلى هذا ملزمة بالاعتراف به والإذعان له، وما عداه تلاعب بالألفاظ وتزيين للعبارات وستر للجلي بالخفي، فالجبر عنده هو الحق، والمعتزلة إنما ضلوا لإبطالهم الجبر.

وهذا أشعري آخر، وهو العلامة شرف الدين ابن التلمساني يقول في تعليقاته (357) رادا لقول القاضي ومن معه: وما فروا عنه من الجبر لازم لهم، فإن تلك الحال لا يتصور القصد إلى إيجادها على حيالها، فلا يتأتى من العبد فعلها ما لم يفعل الله تعالى تلك الذات، ومتى فعل الذات لم يتصور من العبد تركها على زعمهم.

فكان الجبر لازما لهم على مذهب أبي إسحاق أشد إلزاما[1].

هكذا يقول ابن التلمساني عن القاضي ومن معه، مع أنهم أعدل من غيرهم، فماذا هو قائل في مذهب أكثر إخوانه الأشعرية الذي ينفون التأثير مطلقا؟

ويظهر أن لمز الأشعرية بالجبر قديم، فقد حكى الأشعري عن خصومه أنهم لمزوهم بالجبرية[2].

---

(1) ونقله السنوسي في شرح الكبرى (284).

(2) مجرد مقالات الأشعري (106).

وتفرع عن قولهم في الكسب أن الثواب ليس سببه الأعمال الصالحة، ولا أن العقاب سببه الأعمال السيئة، لأن الفاعل عندهم هو الله، قال الباجوري في تحفة المريد (153) تبعا للقاني: قوله: (فإن يثبنا...) إلخ مفرع على ما تقدم من وجوب انفراده تعالى بخلق أفعال العباد، وأنه ليس لهم فيها سوى الكسب، ووجه التفريع أنه لم يحصل منهم خير يستحقون به ثوابا، ولا شر يستحقون به عقابا.

المبحث الثالث: التوفيق والخذلان

- **التوفيق والخذلان.**

نتكلم في هذا المبحث عن حقيقة التوفيق والخذلان عند الأشاعرة، ومعنى الهدي والضلال، ومعنى الختم والطبع المذكور في القرآن[1] ومسألة تكليف ما لا يطاق.

أما التوفيق والخذلان فذكر الآمدي في الأبكار (1/ 636-639) والشهرستاني في نهاية الأقدام (412) أن التوفيق عند أكثر الأشاعرة هو خلق القدرة على الطاعة، وأن الخذلان هو خلق القدرة على المعصية[2].

أما عند المعتزلة فذكر الآمدي أن التوفيق هو الدعوة وإيضاح سبل المراشد، ومنهم من زعم أنه اللطف.

وفسر الباجوري في تحفة المريد (143) التوفيق بأنه خلق قدرة الطاعة في العبد، وهل يحتاج لقولهم: وتسهيل سبيل الخير إليه، أو قولهم: والداعية إليها، أي: الميل النفساني إلى الطاعة أو لا يحتاج لذلك؟ خلاف مبني على الخلاف في تفسير قدرة الطاعة، ففسرها إمام الحرمين بسلامة الأسباب والآلات.

ثم ذكر أن في التوفيق قولين:

- الأول: خلق قدرة الطاعة في العبد.
- والثاني كالأول لكن بزيادة تسهيل سبل الخير إلى الطاعة أو الداعية إليها.

(1) من مذهب الأشعري أن الخذلان يطلق في حق الكافرين، والحرمان في حق المؤمنين. المجرد (109)

(2) ونحوه في الإرشاد (223).

وفسر (145) الخذلان بأنه خلق المعصية في العبد والداعية إليها أو خلق قدرة المعصية على الرأيين في التوفيق[1].

وعلى ضوء مفهوم التوفيق والخذلان عندهم فالله هو الذي يخلق الإيمان في القلوب[2]، والتوفيق عندهم نعمة خص الله تعالى بها المؤمنين دون الكافرين كما قال الباقلاني في الإنصاف (19).

واللطف عندهم في فعل الطاعة هو إيجاد قدرة الطاعة[3]، وهو فضل من الله وليس واجبا عليه[4].

فالله تعالى أنعم على المؤمنين بالإيمان وخذل الكافرين بالكفر[5].

وحقيقة الختم والطبع والأقفال والأكنة على القلوب ترجع إلى معنى الخذلان[6].

وقال ابن التلمساني في تعليقاته على معالم أصول الدين (393): وأما الختم والطبع فيرجع عند الأشعرية إلى خلق صفة في القلب لا يتمكن معها من الإيمان، والمعتزلة تنفي هذا التفسير لأن بقاء التكليف معه يكون تكليفا بما لا يطاق، وهم لا يقولون به، فقالوا معناه أن الله تعالى لما كلف بعض الكفار ومكنهم من الإيمان، فمن عاند واستكبر كان من عقوبته خلق سمة في القلب تعرفه الملائكة بها[7].

---

(1) وانظر المجرد (123) ونهاية الأقدام (412).

(2) الإنصاف (19-54).

(3) المجرد (124) وأبكار الأفكار (1/ 634).

(4) المجرد (125).

(5) المجرد (102).

(6) أبكار الأفكار (1/ 629).

(7) وانظر المجرد (105) والنظامية (197).

وهذا يقودنا لمفهوم الهدي والضلال عندهم وهو مرتبط تمام الارتباط بمفهوم التوفيق والخذلان.

- **الهدى والضلال**.

يفسر الأشاعرة الهدى بالتوفيق، وهو خلق القدرة على الطاعة، والضلال بالخذلان، وهو خلق القدرة على المعصية، وعندهم أن القدرة على أحدهما ليست على الآخر، والمعتزلة تزعم أن القدرة صالحة للإيمان والكفر، ففسروا الهدى بإكمال العقل وإرسال الرسل وخلق الألطاف، والتوفيق بخلق ما يقرب إلى الإيمان ولا يوجبه[1].

لكن وإن كانت الهداية عندهم حقيقة في خلق الإيمان، فلا يمتنع إطلاقها مجازا على ما فسرت به المعتزلة من الإرشاد ونحوه.

قال الآمدي في أبكار الأفكار (1/ 622): الهداية عند أئمتنا حقيقة في خلق الهدى، وهو الإيمان، ومجاز فيما سواه، وربما ذهب بعض أصحابنا إلى أنها حقيقة أيضا في الدعاء وشرح سبيل الرشد والزجر عن طريق الغي مع كونها حقيقة في خلق الهدى فتكون الهداية عنده مشتركة بين المعنيين حقيقة، والاعتماد على الأول، وأما الإضلال فهو حقيقة في خلق الضلال، ومجاز فيما وراء عداه. وذهبت المعتزلة إلى أن الهداية والإضلال حقيقة فيما وراء هذين المحملين.

ولهذا قسم الجويني في الإرشاد (190) الهداية إلى نوعين:

الأول بمعنى الخلق لقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ الأنعام: ١٢٥. وقوله: ﴿مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِيۖ وَمَن يُضۡلِلۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ الأعراف: ١٧٨.

---

(1) تعليقات على معالم أصول الدين لابن التلمساني (392) وأصول الدين للبغدادي (140) والفرق بين الفرق له (340).

والثـاني: بمعنـى الـدعوة كقولـه: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ الشورى: ٥٢.

- **الرضى عن المؤمن والكافر**.

الرضى عند الأشاعرة متعلق بالموافاة، بمعنى أن العبرة عندهم بما يـوافي به العبد ربه، أي بما يموت عليه.

قال ابـن فـورك في المجـرد (161): اعلـم أنـه وسـائر مـن ذهـب مـن أصحابنا إلى القول بأن الله تعالى لم يزل راضـيا عـن مـن يعلـم أنـه يمـوت عـلى الإيمان، ساخطا على من يعلم أنه يموت على الكفـر. واعـدا للمـؤمن بـالثواب، متوعدا للكافر بالعقاب، كان يقـول: إن مـن يكـون عنـد الله تعـالى مؤمنـا عـلى الحقيقة هو الذي سبق علم الله تعالى به أن عاقبة أمره تكون كذلك، وكذلك مـن سبق رضا الله تعالى عنه، وهذا هو القول بالموافاة، ومعنى الموافـاة اعتبـار عاقبـة الأمر في حال المؤمن والكافر وما يوافي ربه عليه في القيامـة، وعـلى ذلـك تعلـق وعده ووعيده ورضاه وسخطه وحبه وبغضه وولايته وعداوته. **انتهى**.

وذكر الباقلاني في الإنصاف (24-45) أن الله راض في أزله عمن علـم أنه يختم له بالإيمان ويوافي به. وغضبان عـلى مـن علـم أنـه بـالكفر يخـتم عملـه ويكون عاقبة أمره.

ومثل لذلك (45) بأن الله لم يزل راضيا عن سحرة فرعون حتى في حال كفـرهم وضـلالهم. ولم يـزل راضـيا عـن الـصديق والفـاروق في حـال عبـادة الأصنام[1].

وهذا الذي قال الأشاعرة فيه نظر كبير، بـل الـرضى والـسخط باعتبـار الأعمال لا باعتبار الأشخاص، فسحرة فرعـون كـان الله سـاخطا علـيهم حـال

(1) وانظر تحفة المريد (147).

كفرهم، ثم رضي عنهم عند إيمانهم، وهكذا، فكيف يقول الأشاعرة: إن الله كان راضيا عنهم حال كفرهم؟

والسبب الذي لأجله قال الأشاعرة هذا أن الرضى عندهم ترجع إلى الإرادة، والإرادة عندهم واحدة قديمة أزلية، لا يمكن القول بتعددها.

قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (16/ 582): و أكثر الطوائف يخالفونه في هذا فيقولون: بل قد يكون الرجل عدوا لله ثم يصير وليا لله، ويكون الله يبغضه ثم يحبه. وهذا مذهب الفقهاء والعامة وهو قول المعتزلة والكرامية والحنفية قاطبة وقدماء المالكية والشافعية والحنبلية.

وعلى هذا يدل القرآن كقوله: ﴿ قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ ﴾ آل عمران: ٣١، وقوله: ﴿ وَإِن تَشۡكُرُواْ يَرۡضَهُ لَكُمۡۗ ﴾ الزمر: ٧ وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ﴾ النساء: ١٣٧ فوصفهم بكفر بعد إيمان وإيمان بعد كفر، وأخبر عن الذين كفروا أنهم كفار، وأنهم إن انتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال: ﴿ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمۡنَا مِنۡهُمۡ ﴾ الزخرف: ٥٥ وقال: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسۡخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضۡوَٰنَهُۥ فَأَحۡبَطَ أَعۡمَٰلَهُمۡ ﴾ محمد: ٢٨

وفى الصحيحين في حديث الشفاعة: تقول الأنبياء: إن ربى قد غضب غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله[1].

وفى دعاء الحجاج عند الملتزم عن ابن عباس و غيره: فإن كنت رضيت عنى فأزدد عنى رضا وإلا فمن الآن فارض عني. وبعضهم حذف "فارض عني" فظن بعض الفقهاء أنه فمن الآن أنه من المن وهو تصحيف، وإنما هو من

---

(1) رواه: البخاري (3/ 3162) (4/ 4435) ومسلم (1/ 194) والترمذي (4/ 2434) وأحمد (2/ 435) والنسائي في الكبرى (6/ 378) وابن حبان (14/ 6465) وابن أبي شيبة (6/ 307).

حروف الجر كما في تمام الكلام وإلا فمن الآن فارض عنى. فبين أنه يـزداد رضـا وأنه يرضى في وقت محدود. وشواهد هذا كثيرة، وهو مبسوط في مواضع.

- **مسألة تكليف ما لا يطاق**.

اضطرب رأي الأشاعرة في هذا، لكن أكثرهم على جوازه[1].

قال ابن التلمساني في تعليقاته (374): وبالجملة فالمشهور عـن الـشيخ أبي الحـسن وأتباعـه جـوازه. وخالفـه المعتزلـة، وسـاعدهم الإمـام في البرهـان وساعدهم الغزالي.

وجوز الإمام الجويني في الإرشاد (203) تكليف ما لا يطاق، ولو كـان من قبيل الجمع بين الضدين.

وكذا جوزه الغزالي في كتابه الاقتصاد (112).

وقـال الآمـدي في الأبكـار (1/ 604): نقـل عـن الـشيخ أبي الحـسن الأشعري رحمه الله في بعض الأقوال أنه قال: لا يجوز التكليف بالمحال... والذي إليه ميله في أكثر أقواله الجواز.

وقال: ومن أصحابنا من مال إلى القـول الأول، وهـو امتنـاع التكليـف بالمحال، وهو مذهب البصريين وأكثـر البغـداديين، ثـم اختلـف القـائلون مـن أصحابنا في جواز التكليف بما لا يطاق عقلا في وقوعه، فمنهم من أثبتـه ومـنهم من لم يثبته.

ثـم بـين الآمـدي (1/ 604) أن الأشـعرية بنـوا أصـلهم عـلى مـسألة الاستطاعة وتأثير القدرة في الفعل، وبيانه أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعـل مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل، وأن القـدرة الحادثـة غـير مـؤثرة في إيجـاد الفعل، فيكن العبد مكلفا بفعل غيره.

---

(1) وانظر المطالب العالية (3/ 190) والمواقف (152) والرسالة التسعينية (77).

وقال الإيجي في المواقف (330): تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمناه آنفا من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء. إذ يفعل ما شاء ويحكم بما يريد لا معقب لحكمه.

وقد قسم ابن التلمساني تكليف ما لا يطاق تقسيما جيدا، فقال (375-376): وبيان ذلك أن صور تكليف ما لا يطاق خمس:

الأولى: ما لا قدرة عليه البتة كاجتماع الضدين، فإنه لا تتعلق به قدرة لا حادثة ولا قديمة.

الثانية: ما يكون مقدورا لله تعالى فقط كخلق بعض الأجسام وبعض الأعراض.

الثالثة: ما لم تجر العادة بخلق القدرة عليه أو على مثله للعبد مع أنه جائز كالمشي على الماء والطيران في الهواء.

الرابعة: ما لا قدرة للعبد عليه حال توجه الأمر به، وله القدرة عليه عند الامتثال كبعض الحركات والسكنات المعتادة من السالم البنية.

الخامسة: ما في امتثاله مشقة عظيمة كالتوبة بقتل النفس وثبوت الواحد للعشرة. وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ**﴾ البقرة: ٢٨٦ و﴿**رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا**﴾ البقرة: ٢٨٦ ، ونحوه.

وهذا القسم واقع في الشريعة بالإجماع.

والرابع واقع على مذهب الشيخ، وهو يعده من التكليف بالمحال... وأما الثلاثة الأول فلا يعد من الشرع التكليف بها، ولعل الشيخ تردد في شيء منها، لقوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ البقرة: ٢٨٦. وقوله: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ الحج: ٧٨ إلى غير ذلك.

المبحث الرابع: هل يجب على الله شيء؟ والتحسين والتقبيح العقليان

- **هل يجب على الله شيء؟**

اتفق الأشاعرة على أنه لا يجب على الله شيء في الثواب والعقاب، وأن الثواب تفضل منه والعقاب عدل منه[1].

وأن الطاعة ليست بعلة الثواب ولا المعصية علة العقاب[2].

بل إن شاء أثاب الطائع وإن شاء عاقبه[3].

ونقل ابن فورك في المجرد (99) عن الأشعري أن الإيمان والكفر أمارتان للثواب والعقاب، وليسا بعلتين موجبتين له.

قال الرازي في المحصل (481): لا يجب على الله تعالى شيء عندنا البتة خلافا للمعتزلة، فإنهم يوجبون اللطف والعوض والثواب والأصلح في الدين، والبغداديون خاصة يوجبون العقاب، ويوجبون الأصلح في الدنيا.

وقال السنوسي في شرح الكبرى (339): الأعمال ليست علة عقلية لاستحقاق ثواب ولا عقاب... وإنما الأفعال علامات مخلوقة لله تعالى، بين

---

(1) الإنصاف (48) ولمع الأدلة (122) وحاشية الدسوقي (226) وأبكار الأفكار (3/ 303) وبغية الطالب (319-324-325-326) والاقتصاد (102-116) والنظامية (205) وشرح السنوسية (336) والمواقف (378) والمجرد (130-163-164) والغنية في أصول الدين (139) والرسالة التسعينية (78).

(2) الإنصاف (48).

(3) الاقتصاد (116).

الشرع ما اختار سبحانه أن تدل عليه من غير أن يكون بينهما ربط عقلي، وتسمية الثواب والعقاب جزاء لأنهما في صورة الجزاء.

وذكر الآمدي في الأبكار (3/ 279) أن من مات مقترفا للكبائر من غير توبة فهو مؤمن وأنه يستحق العقوبة على زلاته.

قال: ثم اختلفوا في جواز غفرانه فذهب الأشاعرة إلى جواز ذلك عقلا وسمعا. وذهب البصريون وبعض البغداديين من أتباع الكعبي إلى امتناع ذلك عقلا وسمعا.

ونقل الآمدي قبل هذا (3/ 270) أن أكثر المعتزلة على وجوب إثابة المطيع على طاعة إذا لم يقارنها محبط، وأن يعاقب العاصي على معصيته إن مات من غير توبة[1].

ولهذا تجب عندهم رعاية الأصلح للعبد في الدنيا[2].

وهذه المسألة هي كانت سبب خلاف الأشعري لشيخه الجبائي واعتزاله المعتزلة، فإنه سأله: ما تقول في ثلاثة إخوة: مات أحدهم كبيرا مطيعا، والآخر كبيرا عاصيا، والثالث صغيرا؟ فقال الجبائي: الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. فقال له الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني فأطيعك فأدخل الجنة، ماذا يقول الرب؟ فقال الجبائي: يقول الرب: إني أعلم أنك لو كبرت عصيت فتدخل النار، فكان

---

(1) وقد بنى المعتزلة قولهم هذا على مسألة التحسين والتقبيح العقليين الآتي ذكرها. انظر بغية الطالب (325-326).

(2) شرح الوسطى (363) والاقتصاد (102-115) وتحفة المريد (155) وأبكار الأفكار (1/ 581).

الأصلح لك أن تموت صغيرا. فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لم تمتني صغيرا فلا أدخل النار ماذا يقول الرب؟. فبهت الجبائي[1].

- **التحسين والتقبيح العقليان**.

اتفق الأشاعرة على بطلان التحسين والتقبيح العقليين وقالوا: لا حسن إلا ما حسنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبحه الشرع[2].

قال السنوسي في شرح الكبرى (344-345): فليس الحسن شرعا عند أهل الحق إلا ما قيل فيه: افعلوه، وليس القبيح شرعا إلا المقول فيه: لا تفعلوه. **انتهى**.

وبالتالي فلا حكم للأفعال قبل الشرع بالحسن والقبح[3].

أما عند المعتزلة فالحسن والقبح عقليان، والأحكام مستفادة بالعقل وثابتة به، والشرع مؤكد للعقل[4].

وللجويني والفخر الرازي تفصيل آخر خالفوا فيه جماهير الأشعرية:

قال ابن التلمساني في تعليقاته على معالم أصول الدين (378): اعلم أن المعتزلة والكرامية والإمامية قضوا بالتحسين والتقبيح شاهدا وغائبا، واختار

---

(1) تحفة المريد (156).

(2) شرح السنوسية الكبرى (344) والإنصاف (49-50) وبغية الطالب (314) والمحصل (478) والمواقف (323) ونهاية الأقدام (445) والمطالب (3/ 180-197) وغاية المرام (205) وحاشية الدسوقي (69) وتحفة المريد (43-158) ورسالة إلى أهل الثغر (243) والغنية في أصول الدين (135) والرسالة التسعينية (73) والأربعون للرازي (237) والأبكار (1/ 545) وفي الأخير تفصيل مذاهب المخالفين.

(3) المواقف (327).

(4) حاشية الدسوقي (69).

الإمام في البرهان ما اختار الفخر ها هنا، وهو التفصيل بين الشاهد والغائب، فحكم بأن العقل يحسن ويقبح في الشاهد دون الغائب.

- **هل الله يفعل لغرض أم لا؟**

أجمع الأشاعرة على أنه لا يفعل الفعل لغرض من الأغراض[1] خلافا للمعتزلة والسلف الصالح.

وكذا أنه لا علة في أفعاله ولا علة ولا غرض في أحكام الشرعية[2]، أي: لم يشرع الشرائع لأغراض ما.

وليس هناك باعث يبعثه تعالى على إيجاد فعل من الأفعال أو على حكم من الأحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود إليه تعالى أو إلى خلقه، كما قال السنوسي في شرح أم البراهين (285).

وقال الرازي في المحصل (483): لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولأكثر الفقهاء.

وقال الآمدي في غاية المرام (196): مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ولا لمقصود أوجب الفعل، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان. **انتهى**.

والحكمة عند الأشاعرة تعني العلم والقدرة لا غير[3].

أي: علمه بالأشياء وقدرته على إحكامها وإتقانها[4].

---

(1) بغية الطالب (32) والمواقف (331) وشرح السنوسي على أم البراهين (284) وشرح الكبرى (340) وأبكار الأفكار (1/ 580) ونهاية الأقدام (397) والنظامية (210) والرسالة التسعينية (75).

(2) شرح السنوسية الكبرى (342) وشرح السنوسي على أم البراهين (284).

(3) بغية الطالب (324).

(4) شرح السنوسية الكبرى (343).

وأفعاله وأحكامه كلها لا علة لها باعثة، وإنما هي بمحض الاختيار[1].

بل عند الأشاعرة يستحيل وجود الغرض والقصد في أفعاله، ولو كان راجعا إلى العبد، كما قال السنوسي في شرح الكبرى (216).

قال الشهرستاني في نهاية الأقدام (397): سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة، إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق، إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه.

وحمل الشهرستاني في نهاية الأقدام (404) ما ورد في القرآن مما يفيد التعليل كقوله تعالى: ﴿وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ الجاثية: ٢٢ على لام المآل وصيرورة الأمر والعاقبة لا لام التعليل.

وذكر السنوسي في شرح الكبرى (342) أن كل ما أوهم التعليل في الكتاب والسنة في أفعال الله كقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ الذاريات: ٥٦، يجب تأويله.

وقال (342): وما يذكره فقهاء أهل السنة من علل الأحكام إنما هو بالجعل الشرعي ورعيه تفضلا لا بالحكم العقلي وإيجابه الأحكام. **انتهى**.

وقد خالف الأشاعرة في هذا السلف الصالح وكثير من الفقهاء وقالوا: إن الله حكيم لا يفعل شيئا عبثا، بل إنما يفعله لحكمة بالغة ومصلحة لأجلها فعل.

والحكمة صفة من صفاته، وهي العاقبة المحمودة لأفعاله وأوامره التي لأجلها فعل وأمر سبحانه. وهي تتجلى في أفعاله وأوامره ومخلوقاته. والفعل

(1) أي: هو مختار في كلا الأمرين: الفعل أو الترك. شرح السنوسية الكبرى (340).

الخالي من الحكم والمصالح[1] عبث، وقد نفاه الله عن نفسه: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ المؤمنون: ١١٥.

والقرآن مليء بالأدلة الدالة على ذلك: فتارة بالتصريح بلفظة الحكمة، كقوله: ﴿ حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ﴾ القمر: ٥.

وتارة بالإتيان بصيغ تفيد التعليل كاللام، وكي، ومن أجل ذلك وغيرها، فمثال لام التعليل: ﴿ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ المائدة: ٩٧ وقوله: ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ النساء: ١٦٥، وقوله: ﴿ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ الحديد: ٢٥ وقوله: ﴿ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ﴾ آل عمران: ١٢٦، وقوله: ﴿ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾ النحل: ٨.

ومثال كي التعليلية وقوله: ﴿ لِّكَيْلَا تَأْسَوْاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ ﴾ الحديد: ٢٣، وقوله: ﴿ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ الحشر: ٧.

ومثال من أجل ذلك: قوله: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ ﴾ المائدة: ٣٢، الآيات.

في أشياء كثيرة ليس هذا موضع ذكرها.

وإثبات الحكمة في أفعاله لا نقص فيه بوجه من الوجوه، بل هي دالة على كماله وتمام قدرته، وأن أفعاله متصفة بالإتقان والإحكام، خالية من العبث.

والأشاعرة على عادتهم يصورون إثبات الحكم والعلل في أفعاله على أنه يفعل الفعل لغرض، والغرض موهم للنقص والتشبيه.

وإنما أُتِي الأشاعرة من جهة قياس الغائب على الشاهد، فقاسوا العلل والحكم في أفعال الله على العلل والحكم في أفعال المخلوق، فهذه الأخيرة هي

---

(1) يكثر الأشاعرة من إطلاق لفظ الغرض في أفعاله، الموهم للنقص. والواجب التعبير في حق الله تعالى نفيا وإثباتا بالألفاظ الشرعية.

المقتضية للنقص والحاجة، أما المتصرف في كونه بما يشاء بحكمة بالغة فلا يقتضي نقصا ولا عيبا، وهو سبحانه الذي جعل الأسباب والعلل ورتب بعضها على بعض بمحض مشيئته واختياره لا لحاجة ولا لنقص في قدرته.

فقوله تعالى مثلا: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ يدل على أن الله أرسل الرسل لغرض أن يقوم الناس بالقسط، فأي ينقص يتصور الأشاعرة في هذا؟ حتى يضطرهم إلى نفي الحكم والمصالح في أفعاله.

الفصل السادس: رؤية الله في الآخرة

ذهب الجهمية والمعتزلة والخوارج وجمهور متأخري الإمامية وبعض المرجئة إلى نفي الرؤية.

واتفق السلف والأشاعرة على إثباتها، لكن الأشاعرة خالفوا السلف في حقيقة هذه الرؤية كما سيأتي.

اتفق علماء الأشاعرة على إثبات أن الله يرى في الآخرة من غير مقابلة ولا جهة[1].

واختلفوا في شيئين هامين:

الأول: في حقيقة هذه الرؤية.

والثاني: هل يرى بالعين أم بالبدن كله أم بماذا؟

- **حقيقة الرؤية التي يثبتها الأشاعرة.**

ظاهر عبارات الأشعري إثبات رؤية حقيقية بالأبصار، خلافا لأكثر أصحابه.

صرح أبو الحسن الأشعري في الإبانة (38-45-47) وفي اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (38) ورسالة إلى أهل الثغر (237) ومقالات الإسلاميين (292) بأن الرؤية تكون بالأبصار، أي: بالعينين التي في الوجه.

وحكى عنه ابن فورك في المجرد (82) أنه يجوز عند الرؤية الإشارة إليه وغض البصر دونه.

---

(1) المواقف (310) ولمع الأدلة (115) والإنصاف (47) والنظامية (177) وشرح الوسطى (372) وشرح الكبرى (212-217-308) والمجرد (79) وأبكار الأفكار (1/ 390) وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (80) والغنية في أصول الدين (142) والملل والنحل (87).

وأثبت للنظر لذة تصحبه (85).

وأبطل في اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (42) شبهة أن المرئـي لا يكون إلا جوهرا أو عرضا محدودا، واعتبر هذا من قياس الغائب على الشاهد.

وقال ابن فورك (79): وكان لا يفـرق بـين القـول بـأن الله تعـالى يـرى بالبصر ويدرك بالبصر، ويقول: إن الإدراك المقرون بالبـصر لا يكـون إلا رؤيـة البصر، وكان يقول: إنه ينظر إليه بالنظر الذي في الأعين، وإن النظر المقرون بـإلى مضافا إلى الوجه بذلك لا يكون إلا رؤية البصر في اللغة.

فكل هذا يؤكد أنه يثبت رؤية حقيقية ببصر العين[1]، لكنها بغـير مقابلـة أي: هي لا في مكان ولا في جهة، فرارا من التحديد والتجسيم كما قال[2].

وبين حقيقة المقابلة فقال (82): إن أردتم بقولكم إنه يُقابـل أي: يـدرك ويرى فعبرتم بالمقابلة عن إدراكه فالخلاف في العبـارة، وإن أردتـم أن يكـون في حيز والرائي في حيز، فذلك محال على كل حال.

وجماهير السلف على إثبات الرؤية بالأبصار، واعتبروا أن الله يرى رؤيـة حقيقية كما يشاء سبحانه، فالنصوص أثبتت الرؤية بالأعين، فنقف مع النصوص حيث وقفت، ولا نجاوزها إلى غيرها.

وسيأتي قريبا مزيد كلام عن هذه المسألة.

هذا عن قول إمام المذهب، أما أتباعـه، فـاختلفوا، فـذهب بعـضهم إلى قول الأشعري المتقدم كالغزالي في الأربعين (7).

---

(1) وانظر المجرد (88) لكن الشهرستاني نقل عنه في نهاية الأقدام (356) أن الرؤية بمعنـى العلـم أي علـم مخصوص لا يتعلق إلا بالموجود.

(2) المجرد (89).

وظاهر عبارة الغـزالي في الاقتـصاد (48) تفـسير الرؤيـة بـالعلم أو مـا يقاربه، قال: وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وفريقه، وهي تكملة له.

وذهب كثير منهم إلى أن حقيقة الرؤية مرجعهـا إلى العلـم لا إلى الرؤيـة البصرية، وبعضهم قال: إنه شيء أعطـاه الله لعبـاده المـؤمنين في الآخـرة يـسمى رؤيا.

ورغم تصريح أغلب الأشاعرة بإثبات الرؤية لكنهم يفسرونها بـما يـدل على عدم الإثبات.

وقد أكثر الأشاعرة من الطعن عـلى المعتزلـة في نفـيهم للرؤيـة وشـنعوا عليهم غاية التشنيع، علما أنه لا فرق بين قول الأشاعرة الذين يقولـون إن المـراد بالرؤية العلم، وبين قول المعتزلة خصوم الأشاعرة.

فتفسير الرؤية بالعلم يعني نفي الرؤية بالأبصار، وليس في إثبات الرؤية إلا إثبات لفظ لا حقيقة له.

فكل من قال من الأشاعرة: إن المراد بالرؤية العلم فلـم يثبـت إلا مجـرد اللفـظ ولا فـرق بينـه وبـين مـن نفـى الرؤيـة، لأن مـراد النـافي أن الله لا يـرى بالأبصار، وكثير من الأشاعرة أو أغلبهم لا يثبتون الرؤية البـصرية، فـأي فـرق بين قول المعتزلة وقول من فسر الرؤية بالعلم من الأشاعرة.

ولا ريب أن المعتزلة يثبتون العلم بالله يوم القيامة.

ونقل الشهرستاني في نهاية الأقـدام (358) عـن أبي إسـحاق أن الرؤيـة حكمها حكم العلم، إلى أن قال: وصار المعنى كالعلم أو هو مـن جـنس العلـم. **انتهى**.

وذهب جماعة من الأشاعرة إلى أن الرؤية قوة يجعلها الله في خلقه لرؤيته، وليست هي هذه الرؤية البصرية.

قال الباجوري في تحفة المريد (164): إذ الرؤية قوة يجعلها الله في خلقه لا يشترط فيها مقابلة المرئي ولا كونه في جهة وحيز ولا غير ذلك.

وقال (165): والحاصل أنه تعالى يُرى من غير تكييف بكيفية من الكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام ومن غير إحاطة، بل يحار العبد في العظمة والجلال حتى لا يعرف اسمه ولا يشعر بما حوله من الخلائق، فإن العقل يعجز هنالك عن الفهم ويتلاشى الكل في جنب عظمته تعالى. **انتهى**.

وفي التحقيق هذا نفي للرؤية لا إثبات لها، وأظن أن المعتزلة لا تمنع من مثل هذه الرؤية، أي زيادة الانكشاف والمعرفة فقط.

ولنتأمل ما قاله الآمدي في غاية المرام (0 15) ، قال: وذلك أن ما يخلقه الله من زيادة الكشف إن كان من ذات الشيء ووجوده بالنسبة إلى ما يحصل من تعلق علم النفس به شرحا سمي ذلك نظرا. .

وقال (151): فإن البصر هو ما يخلقه الله من زيادة الكشف من كونه ذاتا ووجودا.

وفي مكان آخر (149) حاول الانفكاك من إلزام المعتزلة بأن الرؤية تستلزم المقابلة، والمقابلة تستلزم الجهة، والجهة توجب كونه جوهرا أو عرضا... بزعم أن الإدراك ليس إلا نوعا من العلوم يخلقه الله تعالى في البصر. **انتهى**.

فليس نظرا بالإبصار كما يقول الأشعري والسلف الصالح، وإنما هو زيادة الكشف.

وأما السنوسي فيرى أنه ليس زائدا على العلم ولكنه إدراك معين يسمى بصرا.

قال في شرح الوسطى (372-374): إذ كما صح تفضله سبحانه بخلق إدراك لهم في قلوبهم يسمى العلم يتعلق به على ما هو من غير جهة ولا مقابلة،

كذلك يصح تفضله تعالى بخلق إدراك لهم في أعينهم أو في غيرها يسمى ذلك الإدراك البصر. **انتهى مصححا**.

والذي حمل الأشاعرة على هذا هو مناقضة قول المعتزلة القائلين بأن الرؤية هي عبارة عن انبعاث أشعة من العين، ولا تصح إلا مع ما هو جسم.

قال السنوسي في شرح الوسطى (382): وهذا الذي قالوه هوس وفساد مبني على هوس وفساد، لأن الرؤية عند أهل الحق ليس بانبعاث الأشعة كما توهموه، وإنما هو عندهم من باب الإدراكات، والإدراك معنى وعرض يخلقه الله تعالى في المدرك منها، وهو أنواع، فالنوع الذي يخلقه الله تعالى في العين منه يسمى إبصارا، والنوع الذي يخلقه جل وعز في القلب يسمى علما... إلى آخر كلامه.

وقال الدسوقي في حاشية (193): وحاصله أنا لا نسلم أن الرؤية إنما تكون بانبعاث أشعة، بل الرؤية معنى يخلقه الله في جزء من العين.

وذهبت طائفة من الأشعرية إلى أن الرؤية صفة زائدة على العلم إلا أنه عند التحقيق لا يظهر فرق مؤثر بينهما.

قال ابن زكري التلمساني في بغية الطالب (251): فالأشعرية تدعى أن الإدراك المسمى بالرؤية صفة زائدة على العلم من غير ارتسام ولا شعاع، وأنه غير مشروط بهما عقلا، وتدعي صحة تعلقه بذاته تعالى.

وقال شرف الدين بن التلمساني في تعليقاته (316) مبينا الفرق بينهما: فالأشعرية تدعى أن الإدراك المسمى بالرؤية صفة زائدة على العلم خارجة عن الارتسام واتصال الشعاع، وأنه غير مشروط بهما عقلا وتدعى صحة تعلقه به تعالى وثبوته لله تعالى مع العلم، ويمنعون قيام علمين متماثلين بذات واحدة، وإن اختلفوا في أنه مجانس للعلم أم لا مع الموافقة في أنه يكشف الشيء على ما هو به،

غير أنه لا يتعلق إلا بالموجود المعين، والعلم يصح تعلقه بالموجود والمعدوم والمعين والمطلق. **انتهى**.

إذن فالفرق عند من قال به بين الرؤية والعلم هو أن الرؤية تتعلق بالموجود المعين والعلم تعلقه بالموجود والمعدوم والمعين والمطلق.

فالفرق إنما هو في التعلق لا في حقيقة كل منهما، وكلامنا هنا في الفرق بين حقيقة الرؤية وحقيقة العلم، فالظاهر أنه لا فرق بينهما عند من قال بهذا القول.

وقريب من هذا قول الشهرستاني في نهاية الأقدام (356): ثم ردد قوله[1] إنه علم مخصوص، أي: لا يتعلق إلا بالموجود، أم هو إدراك حكمه حكم العلم في التعلق، أي: لا يتأثر من المرئي ولا يؤثر فيه.

في حين ذكر في الملل والنحل (87) عن الأشعري أن له قولين في ماهية الرؤية: أحدهما: أنه علم مخصوص ويعني بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم. والثاني: أنه إدراك وراء العلم لا يقتضي تأثيرا في المدرك ولا تأثيرا عنه.

وقال ابن التلمساني في تعليقاته (335): والجواب عن قولهم لو كان مرئيا لوجب كونه مقابلا هو أنكم ادعيتم فيه الضرورة، وهو باطل لأنا فسرنا الرؤية بشيء لا يصح ادعاء البديهة في امتناعه، يعني بما فسره به في أول المسألة من أنها ترجع إلى إدراك هو أكمل من إدراك الشيء بماهيته وعوارضه مع الغيبة لا إلى اتصال شعاع ولا ارتسام صورة كما زعموا فيعلم انتفاؤه عن الباري تعالى بالضرورة. **انتهى**.

أما الرازي فالرؤية عنده رؤية قلبية فقط.

---

(1) أي: الأشعري.

قال في المطالب العالية (2/ 55): إن رؤيـة الله تعـالى بالتفـسير المـذكور بتقدير أن تحصل فمحلها هو هـذه العـين والحدقـة أم جـوهر الـنفس؟ والأول كالمستبعد جدا، وأما أن محل ذلك الإدراك الشريف هو جوهر الـنفس الناطقـة، فهذا أقرب إلى العقل.

وقال (2/ 58): قد ذكرنا أن الرؤية عبارة عن الكـشف التـام والـتجلي التام.

ونحوه في المحصل (442) فما بعدها.

وهذا ميل ظاهر من الرازي إلى استحالة الرؤية في القيامة، ولهذا نقل عنه الإيجي في المواقف (305) أن الرؤية تصح عقلا، لكن الله لا يرى.

هكذا تنوعت عبارات الأشاعرة في ماهية الرؤية فأولها بعضهم بـالعلم، وبعضهم قـال: إنهـا شيء أعطـاه الله لعبـاده المـؤمنين في الآخـرة يـسمى رؤيـا. وبعضهم قال إنها مزيد الانكشاف، أي: هي رؤيـة قلبيـة، وبعـضهم قـال: شيء يخلقه الله في العين يسمى رؤية.

لكنهم اتفقوا على أن الله لا يرى بهذه الأبـصار، وأنـه لا مقابلـة في هـذه الرؤية، أي لا يقابل الرائي المرئي. وعند التحقيق لم يَعْـدُ الأشـاعرة عـن إثبـات اسم بغير مسمى.

والأشعرية في هذا الباب بين نارين:

أولا: النـصوص الـشرعية المثبتـة للرؤيـا، مـع تـصريح علـماء المـذهب الأولين بإثباتها وأنها أحد أبرز الخلافات مع المعتزلة النافين للرؤية.

ثانيا: الإلزامات التي تلزم عن إثبات الرؤية من قبل خصومهم وخاصة المعتزلة.

فقالوا لهم: إذا كان الله يرى فلابد من المقابلة بين الرائي والمرئـي ولابـد من وجود الرائي في جهة ومكان معين، والمرئي في جهة ومكان معين.

وبالتالي يوصف الله بأوصاف المحدثات.

وكقـولهم: إذا كـان يـرى فهـل يـرى بعـضه أم كلـه؟ ورؤيتـه كلـه أي الإحاطة به ممتنعة، ورؤية بعـضه فيـه تبعـيض وتجـزيء لـه، وهـو مـن صـفات المحدثات.

وكقولهم هل إذا رأيناه وأدرنا وجوهنا إلى الخلف هل نراه فيها؟

وهذا ما حدا ببعض الأشاعرة إلى القول بأنه يرى في كل جهة.

وكان ينجي الأشاعرة من كل هذه التـشنيعات والإلزامـات أن يقولـوا لخصومهم كما قال سلف هذه الأمة: إن الله يرى بكيفية لا نعلمها نحن. ومـادام الله أخبر عن نفسه أنه يرى وأخبر عنـه رسـول الله ﷺ أنـه يـرى بالإبـصار يـوم القيامة فنحن نثبت هذه الرؤية، أما كيفيتها وصفتها فلا يعلمها إلا هو.

وليس من حقنا الخوض فيها لأنها من العلم الذي حجبه الله عنا.

وثانيا: فكل الإلزامات السابقة التي ألزم بها المعتزلة الأشاعرة هـي مـن باب قياس الغائب على الشهيد، الذي اتفق المعتزلة والأشاعرة على إبطاله.

قال ابن فورك في المجرد (90) نقلا عن الأشعري: ولكن النافين للرؤية يسلكون في نفيها طرق الاعتبـار بالمرئيـات في الـشاهد، وأرادوا أن يـسووا بـين المرئيين في الشاهد والغائـب في الأحكـام والأوصـاف التـي عليهـا المرئيـات في الشاهد. **انتهى**.

وهذا تأصيل جيد، لكن معظم الأشاعرة وقعوا في نفس الفخ، فـصاروا يقولون: إن الله يرى لا في جهة.

وهذا التأصيل من باب قياس الغائب على الشاهد لأنهم إنما منعوا الرؤية في جهة لأن الذي يرى في جهة هو المخلوق، فقاسوا رؤية الله على رؤية المخلوق، وبالتالي استلزم ذلك نفي الجهة، بل ونفي الرؤية البصرية. ولو أراحوا أنفسهم وأراحوا غيرهم لقالوا: إن الله يرى يوم القيامة بكيفية تليق بجلاله وعظمته، لا نقول في جهة ولا في غير جهة لكانوا أقرب إلى المعقول والمنقول.

أما المنقول فللنصوص الثابتة في الرؤية البصرية.

وأما المعقول فلأن كيفية الرؤية غيب محجوب عنا فلا مدخل للعقل فيها ولا في تفاصيلها.

- **بماذا تكون الرؤية؟**

قاد إثبات الأشاعرة للرؤية من جهة ونفي المقابلة والجهة من جهة أخرى إلى مضايق عديدة تقديم الكلام عليها.

ولهذا السبب اختلفت أنظارهم في هذه المسألة.

فتقدم أن إمام المذهب يرى أنها تكون بالإبصار، وهكذا قال الغزالي في عقيدته (77-79) بل صرح بأنه ترى ذاته.

قال: مرئي الذات بالإبصار نعمة منه ولطفا بالأبرار في دار القرار.

وقال (129) كما يرى الأبرار ذات الله تعالى في الآخرة من غير جوهر ولا عرض. **انتهى**.

ونص اللقاني في جوهرة التوحيد أن الرؤية بالأبصار.

وذكر الباجوري في شرحها (164) أن في المسألة ثلاثة أقوال: الأول ما تقدم.

الثاني: بجميع الوجوه.

والثالث: بكل البدن.

قلت: وفاتته مذاهب أخرى، منها ما تقدم عن الرازي وغيره أنها رؤية قلبية لا بصرية.

ومنها ما تقدم عن الآمدي وغيره أنها إدراك يشبه العلم يخلقه الله في العيون. وليس من جنس نظر الأبصار.

- **دليل إثبات الرؤية عند الأشاعرة**.

عمدة الأشاعرة في هذا هو الدليل العقلي.

قال الآمدي في غاية المرام (154): وعلى الجملة فلسنا نعتمد في هذه المسألة على غير المسلك العقلي الذي أوضحناه، إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات العقلية، وهي مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين، فلا يذكر إلا على سبيل التقريب واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقي، إذ رب شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة واتفاق الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية والطرق اليقينية لخشونة معركها وقصوره عن مدركها. **انتهى**.

هكذا يفصح لنا الآمدي عن هذه الحقائق الهامة والخطيرة المسلك الوحيد اليقيني هو المسلك العقلي. وأدلة الكتاب والسنة والإجماع أدلة قاصرة عن اليقين لا يجب اعتمادها في هذه المسالك، بل تستخدم لاستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقي.

أما الإيجي في المواقف (304) فذكر أنها تثبت بالسمع والعقل، وقال: والعمدة مسلك الوجود، وهو طريق الشيخ والقاضي وأكثر أئمتنا.

ومسلك الوجود الذي ذكر هو كما قال ابن زكري في بغية الطالب (252): وحينئذ يقال: الباري موجود، وكل موجود يصح أن يرى، فالباري يصح أن يرى.

وغمغم الإيجي حول إثبات الرؤية بالعقل، وختمه بكلام يفهـم منـه أن في نفسه شيئا من ذلك الدليل، قال (304): واعلم أن هذا المقـام مزلـة للأقـدام مضلة للإفهام. وهذا غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا، ولم ندخر نصحا، وعليك بإعادة التفكـر وإمعـان التـدبر، والثبـات عنـد البـوارق، وعدم الركون إلى أول عارض.

ومال الرازي إلى تضعيف مسلك إخوانه الأشاعرة هذا في إثبات الرؤية، قال في المطالب العالية (2/ 58): وأما مثبتو الرؤية فقد عولوا على أن قـالوا: الله تعالى موجود، وكل موجـود فإنـه تـصح رؤيتـه، ودلـيلهم في الإثبـات، أن كـل موجود تصح رؤيته قد ذكرناه في أحكام الموجودات، وأوردنا عليـه اعتراضـات قوية، لا يمكن دفعها البتة، وإذا عرفت ضعف دلائل الفريقين فنقول: بقي هـذا البحث في محل التوقف إلا أنا رأينا الأنبياء والرسل عليهم الـسلام مخـبرين عـن حصول هذه الرؤية، ورأينا أصحاب المكاشفات يخبرون عن وقوع أحوال كأنهـا جارية مجرى المقدمات لهـذه الرؤيـة فقـوي الظـن في جـواز وقوعهـا، وحقـائق الأشياء لا يعرفها بتمامها إلا الله الحكيم.

وأورد الرازي في الأربعين (185-190) اثنى عشر سـؤالا عـلى حجـة جماهير الأشاعرة لإثبات الرؤية، واعترف بالعجز عن الجواب عنها، ثـم اختـار أن الحجة هو الأدلة السمعية.

وقال ابن زكري التلمساني في بغيـة الطالـب (253): وأورد المخـالفون على هذا الدليل أربعة عشر سؤالا، وقد اعترف الإمام فخر الـدين بـالعجز عـن جوابهـا، وأجـاب سـيف الـدين (أي: الآمـدي) عـن بعـضها، وأشـار إلى قـوة إشكالها. **انتهى**.

قلت: هذه هي النتيجة الحتمية لمن يقحم العقل في علم الغيب ويحكمه فيما لا يصل إلى إدراكه.

وقد أغنى الله سلف الأمة وأئمتها عن كل هذه الإشكالات والاعتراضات، فأثبتوا الرؤية لله تعالى بدلالة النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والإجماع اليقيني، ومنعوا العقل عن الخوض فيها وفي تفاصيلها، فآمنوا بالنقل، ووضعوا العقل في مكانه الصحيح الذي يجب أن يكون فيه.

ولشرف الدين ابن التلمساني والسنوسي رأي آخر في هذا الباب. وهو أن أكثر الأدلة السمعية من القرآن والسنة تفيد القطع في هذه المسألة. وإن لم يفدها كل دليل بمفرده.

قال السنوسي في شرح الكبرى (308): والظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع.

وشرحه بقوله (310): وهذه الأدلة (أي: نصوص الكتاب والسنة) ونحوها من أدلة السمع، وإن كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص فهي لكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية.

وقال: وقد أشار إلى هذا المعنى شرف الدين ابن التلمساني رحمه الله ردا على الإمام الفخر في ميله إلى عدم القطع بجواز الرؤية لما لم يتضح له الدليل العقلي عليها، والأدلة السمعية رآها ليست بنص، فرد عليه بما سبق، وهو ظاهر.

- **تفريعات في باب الرؤية.**

قال الباجوري في تحفة المريد (168): والراجح عند أكثر العلماء أنه ﷺ رأى ربه سبحانه وتعالى بعيني رأسه، وهما في محلهما[1] خلافا لمن قال حولا لقلبه.

(1) حكى ابن فورك في المجرد (81) عن الأشعري ترجيح رؤية النبي (ص) ربه في الدنيا موافقة لابن عباس.

وقال: واختلف في وقوعها (أي: الرؤية) للأولياء على قولين للأشعري أرجحهما المنع، فالحق أنها لم تثبت في الدنيا إلا له ﷺ ومن ادعاها غيره[1] في الدنيا يقظة فهو ضال بإطباق المشايخ، حتى ذهب بعضهم إلى تكفيره.

وقال (169): وأما رؤيته تعالى مناما فنقل عن القاضي عياض أنه لا نزاع في وقوعها وصحتها، فإن الشيطان لا يتمثل به تعالى كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وذكر غيره الخلاف.

وذكر (166) أن الكفار والمنافقين لا يرونه، وحكى قولا في أنهم يرونه ثم يحجبون فتكون الحجبة حسرة عليهم.

وقال السنوسي في شرح الكبرى (312): فإن الأشعرية لا تدعي أنه يراه كل أحد، وإنما يراه المؤمنون دون الكافرين.

(1) كذا في الأصل. ولعل الصواب: لغيره.

الفصل السابع: النبوات

يثبت الأشاعرة النبوات، وبعثة الرسل والأنبياء عندهم جائزة عقلا[1] لا واجبة، لأنه لا يجب على الله شيء حسب قولهم، خلافا للمعتزلة والفلاسفة الذين أوجبوا إرسال الرسل[2].

ولهذا قال الأشاعرة بجواز بعثة النساء عقلا كما نقله الآمدي عنهم (2/ 713).

والنبوة عندهم اصطفاء، وليست مكتسبة كما يقول الفلاسفة، ولا صفة ذاتية كما تقول الكرامية[3].

قال الشهرستاني في نهاية الأقدام (462): قال أهل الحق: النبوة ليست صفة راجعة إلى نفس النبي ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ولا استعداد نفسه يستحق به اتصالا بالروحانيات، بل رحمة من الله ونعمة يمن بها على من يشاء من عباده[4].

- **دلائل النبوة**.

أشهر دليل عند الأشاعرة هو دليل المعجزة[5].

---

(1) أبكار الأفكار (2/ 673) وتحفة المريد (170) وشرح الوسطى (389) وشرح الكبرى (349) ونهاية الأقدام (417) وغاية المرام (274) والاقتصاد (121) والإرشاد (257) والملل والنحل (89).

(2) تحفة المريد (170).

(3) تعليقات ابن التلمساني (396).

(4) ونحوه في المواقف (341).

(5) المواقف (339) وغاية المرام (286) وتحفة المريد (192-201) والإنصاف (61) والمجرد (176) والمطالب العالية (24) ونهاية الأقدام (421) وشرح الوسطى (387) وأبكار الأفكار (2/ 663) وبغية الطالب (352) وشرح الكبرى (351) والإرشاد (260) والنظامية (218).

أي: أن المعجزات التي أتى بها كل نبي دليل على النبوة.

ومعجزات الأنبياء مشهورة لا نطيل بذكرها، لكن أغلبهم يقتصر على دلالة المعجزة، بل منع الجويني في الإرشاد (278) دلالة غير المعجزة على صدق النبي ﷺ.

ومنهم من زاد دلائل أخرى، فذكر الرازي في المحصل (491) المعجزات، وذكر من بينهما الإخبار بالمغيبات.

والثاني: الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره... وهذه طريقة اختارها الجاحظ، وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ.

والثالث: إخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته.

وكذا ذكر السنوسي في شرح الكبرى (383) الدلائل المتقدمة.

في حين مال الرازي في المطالب العالية (8/ 74) إلى أن إثبات النبوة بطريق قدرة النبي ﷺ على تكميل الناقصين، وأنها أقوى من طريق المعجزة.

وذكر الإيجي في المواقف (349-358) المعجزة والاستدلال بأحواله قبل البعثة وإخبار الأنبياء بنبوته وغيرها.

- **ما يجوز ويستحيل في حق الأنبياء والرسل**.

يجب للرسل عند الأشاعرة وسائر الطوائف: الأمانة والصدق والفطانة والتبليغ[1].

ويستحيل ضد هذه الصفات: الخيانة والكذب والغفلة والكتمان لما أمر بتبليغه[2].

---

(1) تحفة المريد (172) وشرح السنوسي على أم البراهين (228) وتقريب البعيد (83).

(2) تحفة المريد (176).

ويجوز في حقهم الأعراض البشرية كالأكل والشرب والجماع[1] ونحوها.

وأما الصغائر والكبائر والسهو فنخص لها مبحثا مفردا لكثرة الاختلاف فيها:

- **عصمة الأنبياء.**

اختلف الأشاعرة في هذه المسألة فرجح السنوسي في شرح الوسطى (415) العصمة مطلقا، بل شنع على من قال خلاف ذلك، وكذا قال الباجوري في تحفة المريد (194). بل حكى البغدادي في أصول الدين (167-168) الإجماع على ذلك، قال: أجمع أصحابنا على وجوب كون الأنبياء معصومين بعد النبوة على الذنوب كلها، وأما السهو والخطأ فليس من الذنوب فلذلك ساغا عليهم.

ورجح آخرون جواز الذنوب عليهم.

أما الكبائر فتنقسم إلى ما قبل البعثة وما بعدها.

أما قبل البعثة فنقل الرازي في المحصل (537) وابن زكري في بغية الطالب (367) والآمدي في الأبكار (3/ 76) والسنوسي في شرح الكبرى (370) عن أكثر الأشاعرة جواز الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة.

ونقل السنوسي (370) عن بعضهم كالقاضي عياض المنع من ذلك.

وقال الآمدي (3/ 76): أما قبل النبوة فقد قال القاضي أبو بكر: لا يمتنع عقلا ولا سمعا أن يصدر من النبي قبل نبوته معصية، وسواء كانت صغيرة أو كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة على عصمته فيما قبل ظهورها على يده، بل

(1) تحفة المريد (177).

ولا يمتنع عقلا إرسال من أسلم بعد كفره. ووافقه عليه أكثر أصحابنا وكثير من المعتزلة.

ونقل عن الروافض وأكثر المعتزلة وجوب العصمة من الكبائر قبل النبوة، وزادت الروافض العصمة من الصغائر أيضا.

وأما بعد النبوة:

فحكى الإيجي في المواقف (358) والآمدي في الأبكار (3/ 76) وابن زكري في بغية الطالب (367) والسنوسي في شرح الكبرى (371) الإجماع على عصمتهم من تعمد الكذب.

وحكى الإيجي في المواقف (358-359) والآمدي في الأبكار (3/ 77) الإجماع على عصمتهم من الكفر.

وحكى الإيجي عن الجمهور عصمتهم من باقي الكبائر.

وأجمعوا على عصمتهم في التبليغ حكاه الجويني عنهم في الإرشاد (298) وابن زكري في بغية الطالب (370).

وأما ما عدا ذلك فحكى الجويني في الإرشاد (298) الإجماع على عصمتهم من الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة.

وكذا حكى السنوسي في شرح الكبرى (372) الإجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر الخسة.

وقال ابن زكري في بغية الطالب (368): وأما غير الكذب من المعاصي القولية والفعلية، فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر والصغائر المؤذنة بخساسة النفس ودناءة الهمة كالتطفيف بحبة وسرقة تافه يقل كلقمة.

وقال الآمدي في الأبكار (3/ 77) عن الكبائر: فقد اتفق المحققون والأئمة على وجوب عصمتهم عن تعمده من غير نسيان ولا تأويل، ولم يخالف في ذلك غير الحشوية[1].

وأما وقوع الكبائر منهم سهوا وغلطا وذهولا، فمنعه الأستاذ أبو إسحاق وكثير من الأئمة، وجوزه القاضي أبو بكر[2]، بل حكى القاضي عياض الإجماع على امتناعه.

وعكس الآمدي فحكى الإجماع على جوازه، ورده عليه السنوسي، قال السنوسي في شرح الكبرى (372): فقال الآمدي: اتفق الكل على جوازه سوى الروافض. وهذا الذي ذكره لا يصح، بل اتفقوا على امتناعه.

وكذا رد على الآمدي ابن زكري في بغية الطالب (369) قال: وهو باطل، إذ قد نقل غيره الاتفاق على المنع.

وفصل الباجوري في تحفة المريد (178-179) تفصيلا آخر فمنع السهو في الأخبار البلاغية وجوزه عليهم في الأفعال البلاغية، ومنع النسيان قبل التبليغ، وجوزه بعد التبليغ.

وأما الصغائر.

فذهب الجمهور منهم إلى جواز وقوعها عمدا.

وأما سهوا فحكى الإيجي في المواقف (359) الإجماع على جوازها، إلا الصغائر الخسيسة.

---

(1) وقال ابن فورك في المجرد (158): وحكى (أي: الأشعري) في بعض كتبه في ذنوب الأنبياء أنهم لا يواقعون الكبائر في حال النبوة، بل لا يواقعون الذنوب أصلا بعد النبوة.

(2) أبكار الأفكار (3/ 76-77) وشرح الكبرى (371) والمواقف (358).

وحكاه عن الجمهور السنوسي في الكبرى (372) والآمدي في الأبكـار (3/ 78) وابن زكري في بغية الطالب (369-370) إلا الصغائر الخسيسة.

خلافـا للـشيعة مطلقـا وللجبـائي والنظـام في العمـد. وأمـا الـصغائر الخسيسة فقد حكى الإجماع على المنع منها الإيجي في المواقف (359) والسنوسي في الكبرى (372).

- **الإسراء والمعراج**.

يثبت الأشاعرة الإسراء والمعراج في حق النبي ﷺ[1].

---

(1) تعليقات ابن التلمساني (446) ومقـالات الإسـلاميين للأشـعري (296) ورسـالة إلى أهـل الثغـر لـه (290).

الفصل الثامن: كرامات الأولياء وعالم الغيب

- **حقيقة الولي**.

عرف الباجوري الولي في تحفة المريد (223): هو العارف بالله تعالى وبصفاته حسب الإمكان، المواظب على الطاعة، المجتنب للمعاصي، بمعنى أنه لا يرتكب معصية بدون توبة، وليس المراد أنه لا تقع منه معصية بالكلية، إذ ليس معصوما.

نقل السنوسي في شرح الوسطى (487-489) عن ابن دهاق في شرح الإرشاد شروط الولي، فإذا هي أربعة:

1. أن يكون عارفا بأصول الحديث.
2. أن يكون عالما بأحكام الشريعة وقواعدها وأصولها وفروعها.
3. البعد عن المحرمات وامتثال جميع المأمورات.
4. ملازمة الخوف.

وقال: (491): وكذا أجمع المسلمون على أن الولاية لو تناهت لا يسقط معها تكاليف الشرع.

وقال السنوسي في شرح الوسطى (480): حقيقة الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب[1] على الطاعة المجتنب المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات، وكرامته ظهور أمر خارق لعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوءة. وبهذا تمتاز عن المعجزة، وبمقارنة الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح وإلزام متابعة النبي ﷺ تمتاز عن الاستدراج وعن تكذيب الكاذبين.

(1) في الأصل: الواضب. والصواب ما ذكرت.

- **كرامات الأولياء.**

عرف الباجوري الكرامة بقوله في تحفة المريد (223) بقوله: أمر خارق للعادة يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبي كلف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح، علم بها أم لم يعلم.

وقال الإيجي في المواقف (370): كرامات الأولياء... جائزة عندنا واقعة خلافا للأستاذ أبي إسحاق والحليمي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة.

وقال السنوسي في شرح الكبرى (358): ومذهب المحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره وبغير اختياره.

وقال الشهرستاني في نهاية الأقدام (497): وأما كرامات الأولياء فجائز عقلا ووارد سمعا.

وقال (497) واعلم أن كل كرامة تظهر على يد ولي فهي بعينها معجزة لنبي[1].

وفرق السنوسي في شرح الوسطى (480) بين المعجزة والكرامة بأن المعجزة غير مقرونة بدعوى التحدي.

وفرق بينهما في شرح الكبرى (357) بأن المعجزة مقارنة لدعوى النبوة.

وقال (357): ومن أئمتنا من ذهب إلى أن الفرق بينهما أن الكرامة لا تقع عن اختيار وقصد من الولي بخلاف المعجزة.

وقال (357): ومن الأئمة من فرق بينهما بأن كل ما وقع من الخوارق معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي.

---

(1) وانظر غاية المرام (287) وشرح عقيدة الغزالي لزروق (152) والإرشاد (266) وشرح الوسطى (480-482) والمحصل (531) والنظامية (227) وأصول الدين للبغدادي (174-175).

ونقل الجويني في الإرشاد (267) عن بعض أصحابهم أن ما وقع معجزة لنبي امتنع وقوعه كرامة لولي. ومال هو إلى العموم قال: والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات.

وللأشاعرة تفصيلات في الكرامة لا حاجة بنا إلى التطويل بذكرها.

- **عالم الغيب**.

يؤمن الأشاعرة بما ثبت في عالم الغيب مما دلت عليها النصوص كالجن[1] والعرش والكرسي واللوح والقلم[2] والملائكة[3] والروح[4] وأشراط الساعة وقبض الأرواح وعذاب القبر والجنة والنار مما سيأتي ذكره.

---

(1) أبكار الأفكار (2/ 696) وتحفة المريد (226).

(2) الملل والنحل (90) وتحفة المريد (267).

(3) تحفة المريد (226).

(4) تحفة المريد (240).

الفصل التاسع: أشراط الساعة وعذاب القبر وأهوال يوم القيامة

أشراط الساعة:

يؤمن كل الأشاعرة بالأخبار الواردة في أشراط الساعة كالدجال ونزول عيسى وغيرها[1].

عذاب القبر:

يؤمن كل الأشاعرة بالأخبار الواردة في عذاب القبر ومسألة منكر ونكير[2].

وذكر الغزالي أنه واقع على الروح والجسد.

قال زروق في شرح عقيدة الغزالي (172): هو مذهب أهل الحق.

أهوال يوم القيامة:

ويؤمن الأشاعرة بالإخبار الواردة في أهوال يوم القيامة:

---

(1) الإبانة لأبي الحسن الأشعري (41) ورسالة إلى أهل الثغر له (290) ومقالات الإسلاميين له (295).

(2) أبكار الأفكار (3/ 253) وتعليقات ابن التلمساني (488) والإنصاف (51) والمحصل (561) والمجرد (170) وشرح الوسطى (497) والإرشاد (252) ولمع الأدلة (127) وتحفة المريد (244) وشرح الكبرى (401) والنظامية (246) وبغية الطالب (395) والإرشاد (317) ونهاية الأقدام (469) والمواقف (382) وغاية المرام (260) والاقتصاد (133) وشرح عقيدة الغزالي لزروق (166-170) وتقريب البعيد (113) والغنية في أصول الدين (163) والرسالة التسعينية (119) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (39-41-163) ورسالة إلى أهل الثغر له (279) ومقالات الإسلاميين (290-293-296) وأصول الدين للبغدادي (245) والفرق بين الفرق له (348) والملل والنحل (90).

كالنفخ في الصور[1]، والصراط المنصوب على متن جهنم[2]، والميزان[3]، وله كفان ولسان[4]، والحوض[5]، والبعث[6]، والحشر[7].

---

(1) تحفة المريد (235) ورسالة إلى أهل الثغر (281).

(2) الأبكار (3/ 263) وتعليقات ابن التلمساني (499) والإنصاف (51) والمحصل (561) والمجرد (171) وشرح الوسطى (499) والإشارة (251-252) ولمع الأدلة (127) وتحفة المريد (265) وشرح الكبرى (394) والنظامية (249-252) وبغية الطالب (392) والإرشاد (320) والمواقف (382) وغاية المرام (260) والاقتصاد (133) وشرح عقيدة الغزالي (178) والغنية في أصول الدين (166) والرسالة التسعينية (122) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (39) ورسالة إلى أهل الثغر له (286) ومقالات الإسلاميين له (293) وأصول الدين للبغدادي (245) والفرق بين الفرق له (348) والملل والنحل (90).

(3) الأبكار (3/ 266) وتعليقات ابن التلمساني (497) والإنصاف (51) والمحصل (561) والمجرد (171) وشرح الوسطى (504) والإشارة (251-252) ولمع الأدلة (127) وتحفة المريد (263) وشرح الكبرى (394) والنظامية (249-251) وبغية الطالب (394) والإرشاد (320) ونهاية الأقدام (469) والمواقف (382) وغاية المرام (260) والاقتصاد (133) وشرح عقيدة الغزالي (174) والغنية في أصول الدين (166) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (39) ورسالة إلى أهل الثغر له (283) وأصول الدين للبغدادي (245) والفرق بين الفرق له (348) والملل والنحل (90).

(4) شرح عقيدة الغزالي (174).

(5) تعليقات ابن التلمساني (498) والإنصاف (51) والمجرد (173) وتحفة المريد (273) وشرح الوسطى (508) والإشارة (251) ولمع الأدلة (127) وشرح الكبرى (405-408) وبغية الطالب (396) وشرح الطحاوية للغنيمي (76) ونهاية الأقدام (470) والمواقف (382) وشرح عقيدة الغزالي (181) والرسالة التسعينية (122) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (39-161) ورسالة إلى أهل الثغر له (289) ومقالات الإسلاميين له (293) وأصول الدين للبغدادي (245) والفرق بين الفرق له (348).

(6) تعليقات ابن التلمساني (480) والمحصل (537-555) ونهاية الأقدام (467) والمواقف (371).

(7) تحفة المريد (247) وشرح الكبرى (394) ونهاية الأقدام (467) والمواقف (371) وغاية المرام (260) والاقتصاد (133).

والجنة والنار[1]. وهما مخلوقتان خلافا لجمهور المعتزلة، ووافق الأشاعرة من المعتزلة الجبائي وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصري[2].

ويثبتون كذلك الشفاعة لأهل الكبائر[3] والحساب وإنطاق الجوارح وتطاير الصحف[4].

---

(1) تعليقات ابن التلمساني (492) والإنصاف (51) وتحفة المريد (271) والأبكار (3/ 248) ولمع الأدلة (127) وشرح الكبرى (400) والنظامية (249) وبغية الطالب (398-399) والإرشاد (319) والمواقف (374) والغنية في أصول الدين (167) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (42) وأصول الدين للبغدادي (237) والفرق بين الفرق له (348) والملل والنحل (90).

(2) الأبكار (3/ 248) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (42) ومقالات الإسلاميين له (296).

(3) الإنصاف (51-168) وتعليقات ابن التلمساني (511) والمجرد (167) وتحفة المريد (276) وشرح الوسطى (514) والإشارة (251) ولمع الأدلة (127) وشرح الكبرى (405) والنظامية (252) وبغية الطالب (408) والإرشاد (330) وشرح الطحاوية للغنيمي (78) ونهاية الأقدام (470) والمواقف (380) وغاية المرام (265) وشرح عقيدة الغزالي لزروق (192) والغنية في أصول الدين (172) والرسالة التسعينية (85) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (39-159) ورسالة إلى أهل الثغر له (288) ومقالات الإسلاميين له (293) وأصول الدين للبغدادي (244) والفرق بين الفرق له (348).

(4) المحصل (561) وتحفة المريد (252) والمواقف (382) شرح عقيدة الغزالي (186) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (39) ورسالة إلى أهل الثغر له (285).

الفصل العاشر: الإمامة والصحابة

- **الإمامة.**

قرر أكثر الأشاعرة أن الإمامة ليست من أصول الاعتقادات ونكتفي بنقل قول ابن التلمساني حين قال في تعليقاته (529): قال علماؤنا: البحث في الإمامة ليس من أصول الاعتقادات.

واتفق الأشاعرة أن الإمامة واجبة سمعا لا عقلا، فيجب عندهم نصب الإمام شرعا[1].

ويرى الأشاعرة وجوب السمع والطاعة لولاة أمور المسلمين وإن جاروا، ولا يرون جواز الخروج عليهم بالسيف حتى يظهر منهم الكفر الصراح[2]. واختلفوا فيما عدا ذلك.

قال الباقلاني في تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (145-146): إن قال قائل: ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم؟ قيل له: يوجب ذلك أمور: منها: كفر بعد الإيمان، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود.

---

(1) أبكار الأفكار (3/ 416) وتحفة المريد (298) والمجرد (180-181) والمحصل (574) والاقتصاد (147) وغاية المرام (309) ونهاية الأقدام (478) وبغية الطالب (428) وأصول الدين للبغدادي (271) والفرق بين الفرق له (349).

(2) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري (296) ومقالات الإسلاميين له (295) وعقيدة ابن جزي (14).

وقال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث: لا ينخلع بهذه الأمور ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله. **انتهى**.

وقال (146): ومما يوجب خلع الإمام أيضا تطابق الجنون عليه وذهاب تمييزه وبلوغه في ذلك إلى مدة يضر المسلمين زوال عقله فيها أو يؤذن باليأس من صحته، وكذلك القول فيه إذا صم أو خرس وكبر وهرم أو عرض له أمر يقطع عن النظر في مصالح المسلمين والنهوض بما نصب لأجله أو عن بعضه، لأنه إنما أقيم لهذه الأمور فإذا عطل وجب خلعه ونصب غيره. وكذلك إن حصل مأسورا في يد العدو إلى مدة يخاف معها الضرر الداخل على الأمة، وييئس معها من خلاصه وجب الاستبدال به، فإن فك أسره أو ثاب عقله أو برئ من مرضه وزمانته لم يعد إلى أمره، وكان رعية للوالي بعده لأنه عقد له عند خلعه وخروجه من الحق فلا حق له فيه.

وليس مما يوجب خلع الإمام حدوث فضل في غيره ويصير به أفضل منه، وإن كان لو حصل مفضولا عند ابتداء العقد لوجب العدول عنه إلى الفاضل، لأن تزايد الفضل في غيره ليس بحدث منه في الدين ولا في نفسه يوجب خلعه، ومثل هذا ما حكيناه عند أصحابنا أن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد له لا يوجب خلعه، وإن كان مما لو حدث فيه عند ابتداء العقد لبطل العقد له ووجب العدول عنه، وأمثال هذا في الشريعة كثيرة... **انتهى**.

وقال الإيجي في المواقف في علم الكلام (400): وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين.

وقال علي بن محمد الصفاقسي في تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد (137): ويمتنع خلع الإمام بلا سبب، ولو عزل لم تنعقد بيعة غيره.

وتنحلّ بيعته بـ: رِدّة، أو جنون مطبق، وعمى، وصمم، وخرس، وأسرٍ بحيث لا يرجى فكُّه.

وفي عزله بالفسق قولان، إلا أن يترك الصلاة فيعزل، ويستخلف غيره.

وذكر الآمدي في غاية المرام (326) أنه يجوز خلع الإمام إذا أخل بـأمور الدين وأحوال المسلمين وإن لم يقدروا على خلعه لزمت طاعته.

وباقي تفاصيل الإمامة من أحكام الفقه كشروط الإمـام، وهـل تثبـت بالنص أم بالاختيار أم بغيره؟ فلا نطيل بذكرها.

- **عقيدتهم في الصحابة.**

اتفق الأشاعرة على وجوب تعظيم قدر جميـع الـصحابة وتحـسين الظـن بهم، والثناء عليهم، والكف عما شجر بينهم[1].

وأن أفضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي[2]، وأن الإمامة تبـع لهـذا الترتيب[3].

---

(1) غاية المرام (330) والمواقف (413) والاقتصاد (152) والإنصاف (67-69) وتحفة المريد (216) وشرح الكبرى (409) وتقريب البعيد (99) والغنية في أصول الدين (185) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (40) ورسالة إلى أهل الثغر له (303) ومقالات الإسلاميين له (294).

(2) غاية المرام (328-331) والمواقف (400-407-430) وشرح عقيدة الغزالي (195) والإنصاف (64) والمجرد (185) وتحفة المريد (209) ولمع الأدلة (128) وشرح الكبرى (409-412) والإرشاد (361) والرسالة التسعينية (128) والإبانة لأبي الحسن الأشعري (39) ورسالة إلى أهل الثغر (299) ومقالات الإسلاميين له (294) وأصول الدين للبغدادي (304) والفرق بين الفرق له (348).

(3) المواقف (430) والإنصاف (66) وتحفة المريد (209) ولمع الأدلة (129) وتقريب البعيد (96).

الفصل الحادي عشر: بين الأشعري وأتباعه

يتبين من خلال تأمل الفصول السابقة أن أغلب الأشاعرة خالفوا كثيرا عقيدة أبي الحسن الأشعري في مسائل كثيرة، بل نقلوا عنه مذاهب لا توجد في كتبه الأربعة المطبوعة.

يغلب على كتب أبي الحسن الأشعري الاحتجاج بالأدلة النقلية كثيرا في مسائل الصفات والقدر وغيرها، بخلاف أكثر أتباعه، فالسمة الغالبة عليهم هي الاحتجاج بالأدلة العقلية، بل منعوا من الاستدلال بالأدلة النقلية، أي: نصوص الكتاب والسنة والإجماع، واعتبروها أدلة ظنية لا تفيد اليقين ولا يجوز التعويل عليها في باب العقائد.

في حين لم يسلك الإمام أبو الحسن الأشعري هذه المسالك في كتابه اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (15-16)، بل احتج بوجود المخلوقات على وجود خالقها، أي: تحول الإنسان وتطوره من نطفة ثم علقة ثم مضغة وهكذا، واحتج بالقرآن على ذلك.

وهكذا فعل في رسالة إلى أهل الثغر (143) واحتج بأدلة قرآنية كثيرة، واعتبر (184) أن إثبات صدق الرسول كاف لإثبات صحة كل ما أخبر به.

وأن هذا أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمدها أكثر أتباعه، بل جعل هذا قول الفلاسفة وأهل البدع.

وبين الأشعري أن مسلك الجواهر والأعراض التي سلكه أغلب الأشاعرة هو طريق الفلاسفة في الاستدلال، لأنهم ينكرون النبوات، بخلاف منهج السلف في الاحتجاج بالنبوات وأخبار الأنبياء على وجود الله.

النظر عند الأشعري يستند إلى النظر في الآيـات والمخلوقـات، بخـلاف أكثر أتباعه فالنظر عندهم نظر منطقي محض، وهو النظر في الجواهر والأعراض وإمكانها وحدوثها، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

قال ابن فورك في مجـرد مقـالات الأشـعري (15): وكـان يقـول (أي: الأشعري): إن المعرفة بالله تعالى طريقه الاكتساب والنظر في آياته، والاسـتدلال عليه بأفعاله.

*** *

وذهب أبو الحسن الأشعري إلى نفى الأحوال ووافقـه أكثـر الأشـعرية. وأثبته: أبو المعالي الجويني في الشامل (21) والإرشاد (92) والقـاضي أبـو بكـر الباقلاني كما في نهاية الأقدام (131) وغاية المرام (29) وشرح الكـبرى (172) والمحـصل (163) وكـذا أثبتـه الـسنوسي في شرح الكـبرى (176) وشرح أم البراهين (122). كما تقدم بيانه.

*** *

وذهب أبو الحسن الأشـعري في الإبانـة (116) وبعـض أتباعـه إلى أن السمع والبصر ليس بمعنى العلم.

وذهب كثير من الأشاعرة إلى أنهما بمعنى العلم.

*** *

وذهب إمام المذهب أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانـة (64) إلى أنـه يستحيل أن يخلق الله كلامه في مخلوق.

وذكر (67) أن التكليم هو المشافهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون المـتكلم حالا في غيره مخلوقا في شيء سواه.

وأنكر (68) أن يكون موسى سمع الكلام من الشجرة أو نحوها، أو أن الله خلق الكلام في الشجرة (69)، وكل هذا خلاف ما عليه أتباعه.

في حين مال كثير من أتباعه إلى هذا الذي أبطله إمامهم.

***

وذهب أغلب الأشاعرة إلى عدم إثبات الاستواء.

خلافا لإمامهم أبي الحسن الأشعري، فقد أثبت الاستواء وصرح ببطلان تفسير الاستواء بالاستيلاء، ورده من وجوه عديدة، وجعله قول المعتزلة والجهمية والحرورية. ذكر ذلك في كتابه الإبانة (35-89) ورسالة إلى أهل الثغر (233-234) ومقالات الإسلاميين (290).

واحتج في الإبانة (92) بحديث النزول، وحديث الجارية (96) على ثبوت الاستواء على العرش والعلو.

***

وأثبت أبو الحسن الأشعري في الإبانة (36-99) ومقالات الإسلاميين (290) صفة اليدين. ونقلها ابن فورك عنه في المجرد (41). وأبطل في الإبانة (100-101-102) أن يكون المراد بها النعمة أو القدرة، كما قال أتباعه.

ورد على من قال: إن إثبات اليد يقتضي أنها جارحة وأنها في الشاهد كذلك. قال (104): فكذلك لم نجد حيا من الخلق إلا جسما لحما ودما، فاقضوا بذلك على الله، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

وأثبت أبو الحسن كذلك في الإبانة (38) الأصابع. وأثبت في رسالة إلى أهل الثغر (225) أن له يدين مبسوطتين. وأنهما غير النعمة (226).

وخالفه في كل هذا أكثر أتباعه، بل عند كثير منهم إثبات اليدين من باب التجسيم والتشبيه، الذي هو الكفر بعينه.

***

وأثبت أبو الحسن الأشعري في الإبانة (35-97) صفة الوجه. وجعل نفي الوجه قول المبتدعة (99).

وخالفه أغلب أتباعه. فنفوا هذه الصفة.

***

وذهب جمهور الأشاعرة إلى عدم إثبات صفة العينين. في حين أثبت العينين إمام المذهب أبو الحسن الأشعري في الإبانة (36-97) ومقالات الإسلاميين (290)، ونقله عنه ابن فورك في المجرد (41).

***

وأكثر الأشاعرة على عدم إثبات صفة الجنب، وأثبتها الأشعري كما في المجرد (41).

***

وأثبت الفوقية أبو الحسن الأشعري في الإبانة (35) وفي رسالة إلى أهل الثغر (232).

وأطبق أغلب الأشاعرة على عدم إثباتها، بل قال الملالي في شرح أم البراهين (67): ومن اعتقد الجهة في حقه تعالى فقيل: إنه يكفر، وقيل: لا يكفر، وهو فاسق مبتدع.

وقال الدسوقي في حاشيته (109): وأراد بأضرابهم الجِهَوِيَّة القائلين إن الله جهة الفوق، وفي كفرهم قولان، والمعتمد عدم كفرهم.

تأمل كيف يحكيان الخلاف في كفر قول قاله إمامهم أبو الحسن الأشعري.

***

وأثبت صفة النزول أبو الحسن الأشعري في الإبانـة (40) ورسـالة إلى أهل الثغر (229) ومقالات الإسلاميين (295).

ونفاها أغلب الأشاعرة. واعتبروا أن إثباتها يقتضي التجسيم والتشبيه.

*** *

وأثبت أبو الحسن الأشـعري في الإبانـة (40) ورسـالة إلى أهـل الثغـر (227) ومقالات الإسلاميين (295) صفة المجيء. ونفاها أغلـب الأشـاعرة. واعتبروا أن إثباتها يقتضي الحركة والانتقال في حقه تعالى، وبالتالي يتعين نفيها.

*** *

وأثبت صفة القرب أبـو الحـسن الأشـعري في الإبانـة (40) ومقـالات الإسلاميين (293). ونفاها أغلب الأشاعرة.

*** *

وصرح الأشعري بإثبات جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة، قال في رسالة إلى أهل الثغر (236): وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصـف به نفسه ووصفه به نبيه، من غير اعـتراض فيـه ولا تكييـف لـه، وأن الإيـمان بـه واجب، وترك التكييف له لازم. انتهى.

وهذا قول بلا شك يهدم جميع ما أصله أغلب الأشاعرة من إثبات سـبع صفات.

بل يهدم الأصل الكبير الذي اعتمده أكثرهم وهو أنه لا تثبت أي صـفة إلا بالدليل العقلي، بينما نرى الأشعري يركن هنا إلى النـصوص النقليـة لإثبـات الصفات، ولم يشترط دلالة العقل عليها. وقوله هذا يوافق مذهب الـسلف تمـام المطابقة، ويخالف مذهب أتباعه كل المخالفة.

والغريب أن يشنع أتباعه على من قال هذا القول، وينسبوه إلى مذهب الحشوية المختلف في كفره عندهم، وهو قول إمامهم، ولم أر مذهبا على الإطلاق لا يستوعب أتباعه كلام إمامهم وشيخهم مثل ما يفعل أئمة المذهب الأشعري.

***

وذهب أكثر الأشاعرة إلى أن الإيمان هو تصديق القلب. ونسبوه للأشعري، بينما اختلف قوله في هذه المسألة، فصرح الأشعري في اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (78) بهذا المذهب، وذكر في الإبانة (39) ومقالات الإسلاميين (293) أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص.

و ذهب أبو الحسن الأشعري في الإبانة (39) ورسالة إلى أهل الثغر (272) ومقالات الإسلاميين له (293) إلى أن الإيمان يزيد وينقص، يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي.

وخالف أغلب الأشاعرة في هذه المسألة.

***

ومذهب أبي الحسن الأشعري أبعد من الغلو ومن مذاهب الجبرية من أقوال متأخري الأشاعرة، وخاصة السنوسي والدسوقي ونحوهما.

قال ابن فورك في مجرد مقالات الأشعري (100): وكان يفرق كثيرا بين الكسب وبين ما ليس بكسب، لأن الكسب هو الواقع بالقدرة المحدثة، وحالة المكتسِب فيه أنه لو أراد الخروج منه إلى ضده لم يمتنع ذلك عليه، كحالة أحدنا في قيامه وقعوده وذهابه يمينا وشمالا، وحالة العجز والضرورة كحالة المرتعش والمرتعد...

والأشعري في هذا أبعد من الجبر من قول متأخري أصحابه، لأنه جعل حالة المكتسب حال الكسب أنه لو أراد الخروج منه إلى ضده لم يمتنع ذلك عليه. بخلاف جماهير الأشاعرة فإن ذلك لا يمكن له.

***

وذهب الأشعري إلى إثبات رؤية حقيقية بالأبصار، خلافا لأكثر أصحابه.

فقد صرح أبو الحسن الأشعري في الإبانة (38-45-47) وفي اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (38) ورسالة إلى أهل الثغر (237) ومقالات الإسلاميين (292) بأن الرؤية تكون بالأبصار، أي: بالعينين التي في الوجه.

وحكى عنه ابن فورك في المجرد (82) أنه يجوز عند الرؤية الإشارة إليه وغض البصر دونه.

وأثبت للنظر لذة تصحبه (85).

وخالفه أكثر أصحابه في ذلك، واعتبروا إثبات مثل هذه الرؤية تشبيها وتحديدا.

الفصل الثاني عشر: موقف الأشاعرة من مخالفيهم

يعتبر الأشاعرة من أكثر الفرق تشددا على مخالفيهم، ولهذا اتفقوا على أن الفلاسفة[1] كفار، وأن المعتزلة والجهمية والشيعة الرافضة وغيرهم من الطوائف مبتدعة ضلال[2].

قال أبو الحسن الأشعري في رسالة إلى أهل الثغر (307-308): وأجمعوا على ذم سائر أهل البدع والتبري منهم، وهم الرافضة والخوارج والمرجئة والقدرية، وترك الاختلاط بهم[3]. **انتهى**.

وكل من خالف الأشاعرة فهو من أهل الضلال والابتداع عندهم. بل جزم الشيرازي بكفر من لم يعتقد مذهب الأشاعرة، قال في الإشارة (275):

---

(1) انظر الرسالة التسعينية لصفي الدين الأرموي (136) وأصول الدين للبغدادي (319-320 فما بعد).

وصرح الدسوقي بكفر الفلاسفة بما فيهم الإسلاميين.

وجعل كفرهم لأسباب، هي:

- إنكار الصفات.
- نفي المعاد الجسماني وإثبات الروحاني.
- النبوة مكتسبة.
- زاد بعضهم إنكار علم الله بالجزئيات.

وقال الغزالي في الاقتصاد (157): ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل: وهي: إنكارهم لحشر الأجساد والتعذيب بالنار، والتنعيم في الجنة ... والأخرى: قولهم: إن الله لا يعلم الجزئيات... والثالثة: قولهم: إن العالم قديم ...

(2) وقيل: كفار. وممن حكى الخلاف في كفرهم صفي الدين الأرموي في الرسالة التسعينية (136)، وقال: والأصح عدمه.

وانظر التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني (16).

(3) وصرح الأشعري في رسالة إلى أهل الثغر (298) كذلك بعدم جواز الصلاة خلف أهل البدع.

فمن اعتقد غير ما أشرنا إليه من اعتقاد أهل الحق المنتمين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه فهو كافر، ومن نسب إليهم غير ذلك فقد كفرهم فيكون كافرا بتكفيره لهم.

وهذا غلو مفرط من الشيرازي وجناية عظيمة وتشدد ما بعده تشدد.

ويشبه الشرازي في الغلو عبد القاهر البغدادي في أصول الدين، حيث ذهب إلى كفر الفلاسفة بشتى أصنافهم (ص 319- فما بعده) وكفر الباطنية (329) وكفر غلاة الروافض (332) وكفر الخوارج (333) ونقل عن أصحابه تكفيرهم (292) وكفر الجهمية (333) والمعتزلة (334-335) وقال (335): اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه... إلخ.

وكفر المشبهة (337).

بل حكم بكفر سائر أهل البدع، قال: فقال أصحابنا: إن تأبيد العذاب إنما يكون لمن مات على الكفر أو على البدعة التي يكفر بها صاحبها كالقدرية والخوارج وغلاة الروافض ومن جرى مجراهم.

وقال (242): وقال أصحابنا: إن أصحاب الوعيد من الخوارج والقدرية يخلدون في النار لا محالة.

ونفى (244) الشفاعة عن الخوارج والقدرية. ومنع (340-341) من أكل ذبائح الفرق ولا الزواج والإرث منهم .

بل ذهب أبعد من هذا فكفر من لم يكفرهم، قال (343): وأما الشاك في كفر أهل الأهواء فإن شك في أن قولهم هل هو فاسد أم لا؟ فهو كافر، وإن علم أن قولهم بدعة وضلال، وشك في كونه كفرا فبين أصحابنا في تكفير هذا الشاك خلاف، وقد قال أكثر المعتزلة بتكفير الشاك في كفر مخالفيهم، ونحن بتكفير الشاك في كفرهم أولى.

وقال عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق (357): وأما أهل الأهواء من الجارودية والهشامية والنجارية والجهمية والإمامية الذين أكفروا أخيار الصحابة، والقدرية المعتزلة عن الحق والبكرية المنسوبة إلى بكر ابن أخت عبد الواحد والضرارية والمشبهة كلها والخوارج فإنا نكفرهم كما يكفرون أهل السنة ولا تجوز الصلاة عليهم عندنا ولا الصلاة خلفهم.

واختلف أصحابنا في التوارث منهم فقال بعضهم: نرثهم ولا يرثوننا، وبناه على قول معاذ بن جبل إن المسلم يرث من الكافر والكافر لا يرث من المسلم. والصحيح عندنا أن أموالهم فيء لا توارث بينهم وبين السني. **انتهى**.

في حين مال غيرهم إلى عدم القول بكفر مخالفيهم، وإنما هم أهل بدع ضلال، قال الإيجي في المواقف في علم الكلام (430): وأما ما عداه (أي: اعتقاد غير الأشاعرة والسلف) فالقائل به مبتدع غير كافر. وللفقهاء في معاملتهم خلاف، هو خارج عن فننا هذا.

وقال الباقلاني في الإنصاف (70): اعلموا رحمنا الله وإياكم: أن أهل البدع والضلال من الخوارج، والروافض والمعتزلة قد اجتهدوا أن يدخلوا على أهل السنة والجماعة شيئا من بدعهم وضلالهم فلم يقدروا على ذلك... واعلم: أن أخبث من ذكرنا من المبتدعة، وأكثرهم شبها وأعظمهم استجلابا لقلوب العوام: المعتزلة. **انتهى**.

وزاد الآمدي فذكر أن من الناجين إضافة إلى الأشاعرة: السلفية، فقال في أبكار الأفكار (3/ 394) عن الفرقة الناجية: وهذه الفرقة هي الأشاعرة والسلفية من المحدثين وأهل السنة والجماعة.

ومع تصريح الأشاعرة بأن تأثير الأسباب بقوة أودعها الله فيها قول لأغلب المعتزلة وبعض الأشاعرة كالجويني والقاضي، وكذا هو قول السلف،

فحكى السنوسي في شرح الوسطى (355) وشرح أم البراهين (291) وشرح الكبرى (148) والدسوقي في حاشيته (54) الإجماع على كفر من اعتقد تأثير الأشياء بطبعها، وبدعية من اعتقد تأثير الأسباب بقوة أودعها الله فيها، وأنه اختلف في كفر الأخير.

وقال الباجوري في تحفة المريد (141): فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع، أو بقوة خلقها الله فيها، ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر، بل فاسق مبتدع.

وحكى أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري في اللامية في علم الكلام (12/ ب) الخلاف في أهل البدع، وعرف أهل البدع بأنهم كل من خالف عقائد الأشاعرة، قال بعد أن ذكر عقائد الأشاعرة:

وكل من رد ما قلنا فمبتدع ... فانبذه عنك ولا تسمع لذي زلل

إلى أن قال:

هذا ومذهب أهل الحق مُختلِفٌ ... فيهم بكفرهم أو فسقهم فقل

ليس الخلاف على الإطلاق بعضهم ... قد باء بالكفر قطعا غير محتمل

وأما موقفهم من اعتقاد السلف الصالح فقد تتابع الأشاعرة على لمز مخالفيهم من أهل الحديث بالحشوية ونسبوا لهم أقوالا مكذوبة عليهم، فلا يمر بك باب من أبواب العقيدة إلا وتقرأ عند حكاية الخلاف: ذهب الحشوية إلى كذا، وربما سموا بعض الحنابلة.

ويلاحظ المتتبع لكتب الأشاعرة شح النقول لمذهب السلف وقلة الخبرة به، وإلا لماذا اعتنوا بذكر تفاصيل الفرق والمذاهب المختلفة دون قول السلف، وهو مدون مشهور في الكتب.

وهذه ملاحظة عامة على كل كتب الأشاعرة، نعم أحيانا يذكرون قولا هو قول السلف وأهل الحديث وينسبونه لمن سموهم الحشوية أو المشبهة، بعد أن يزيدوا فيه أشياء منكرة.

فاسمع مثلا إلى الباجوري ماذا يقول في تحفة المريد (102): وقالت الحشوية وطائفة سموا أنفسهم بالحنابلة[1]: كلامه تعالى هو الحروف والأصوات المتوالية المترتبة، ويزعمون أنها قديمة، وتعالى[2] بعضهم حتى زعم قدم هذه الحروف التي نقرؤها والرسوم، بل تجاوز جهل بعضهم لغلاف المصحف. **انتهى**.

ولهذا السبب وغيره بدأت تحوم عندي شكوك حول ما ينقله الأشاعرة عن مخالفيهم بما فيهم المعتزلة، وذلك لأني رأيت في نقولهم عن الحنابلة إجحافا وظلما عظيمين.

واسمع ماذا يقول الشيرازي في الإشارة (284): لأن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه لم يصنف كتابا في الأصول، ولم ينقل عنه في ذلك شيء أكثر من صبره على الضرب والحبس حين دعاه المعتزلة إلى الموافقة في القول بخلق القرآن فلم يوافق ودعي إلى المناظرة فلم يناظر. **انتهى**.

تأمل ما أجهله بالإمام أحمد رحمه الله.

---

(1) هكذا يتحدث الباجوري عن الحنابلة الذين فيهم عشرات بل مئات العلماء وحفاظ الحديث والفقهاء والأصوليين واللغويين، وكأنهم فرقة مغمورة لا يعرفها أحد.

(2) كذا. ولعله: وتغالى.

لم ينقل عن أحمد شيء في الأصول أي علم التوحيد. ولا يوجد عالم في الدنيا نقل عنه ما نقل عن الإمام أحمد في التوحيد، وقد طبع من ذلك عدد، وعشرات أخرى لم تطبع بعد.

وتأمل كيف جزم بأن أحمد دعي للمناظرة فلم يناظر كأنه يشير إلى قلة خبرته بالمناظرة والمعرفة بها. بل اكتفى بالصبر على الحبس والضرب.

وصغار صبيان طلبة العلم يعلمون أن الإمام أحمد رحمه الله ناظر الجهمية مرات عديدة، وأخبار هذه المناظرات مدونة معروفة شاهدة ببطلان مزاعم الشيرازي رحمه الله.

واسمع إلى الرازي ماذا يقول في أساس التقديس (18) والمطالب العالية (2/ 10): وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاد.

وقال (ص 44): واعلم أن الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف أسعد حالا من هؤلاء الكرامية، وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاض.

وكرر نفس الكلام في المطالب العالية (2/ 25)، إلا أنه قال: أسوأ حالا بدل أسعد حالا والصواب: أسعد حالا كما يفهم من السياق.

ومراد الرازي أن الحنابلة يرون أن الله مركب من الأجزاء والأبعاض.

وزاد الأمر وضوحا فقال في المطالب (2/ 17): القائلون بأنه نور ينكرون الأعضاء والجوارح مثل الرأس واليد والرجل، وأكثر الحنابلة يثبتون هذه الأعضاء والجوارح[1].

ولم يسم لنا الرازي مَن مِن الحنابلة قال هذا وأين قاله؟

---

(1) وذكر كذلك عنهم أنهم يثبتون لله الذهاب والمجيء والحركة والسكون.

وليس في الحنابلة من قال بإثبات الأعضاء والجوارح لله والأجزاء والأبعاض، بله أن يقول ذلك أكثرهم كما يقول الرازي.

وقد اعترف السنوسي ببعض هذا فقال في شرح الوسطى (177) متحدثا عن من سماهم الحشوية مقلدي مذهب أحمد بن حنبل: وحاشاه (أي: الإمام أحمد) أن تكون عقائده رضي الله عنه مثل عقائدهم إذ إمامته في علم التوحيد على طريقة أهل السنة مجمع عليها، ومناظرته لأهل البدع وامتحانه معهم في ذات الله تعالى مشهورة مستفيضة رضي الله تعالى عنه. **انتهى**.

فهذا إمام أشعري تكفل بالرد على الشيرازي، لكن في كلام السنوسي مغالطات واضحة إذ سمى الحنابلة أتباع الإمام أحمد حشوية، وهم عنده من أضل الطوائف المبتدعة، بل اختلف الأشاعرة في كفرهم.

لا يكاد يخلو كتاب من كتب الأشاعرة من ذكر فرقة الحشوية والتشنيع عليها، بل والقول بكفرها.

ولنكتف هنا بنقل عن الإمام الجويني في الإرشاد (126) حيث يقول عن هذه الفرقة المزعومة: ثم جهلتهم يصممون على أن اسم الله إذا كتب فالرقم المرئي في الكتابة هو الإله بعينه وهو المعبود الذي يصمد إليه، ثم أصلهم أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات، وهذا تلاعب بالدين وانسلال عن ربقة المسلمين، ومضاهاة لنص مذهب النصارى في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح وتدرعها بالناسوت، ولولا اغترار كثير من العوام بالاعتزاء إلى هؤلاء لاقتضى الحال الإضراب عن التعرض لهذه العورات البادية والفضائح المتمادية. **انتهى**.

نعم ما قاله في حق هذه الفرقة المزعومة حق وصدق، ولا يوجد عاقل في الدنيا يوافق هذه الفرقة على قولها.

لكن السؤال الهام هو: وهل توجد هذه الفرقة فعلا؟ وهل لها رجال وأئمة؟ ومن مؤسسها؟ وما هي كتبهم المصنفة؟ وهل فقدت أم لا زالت على قيد الوجود؟

هذه أسئلة محرجة للأشاعرة، فليس بمقدورهم الإجابة عنها، لأن في حقيقة الأمر لا وجود لفرقة تقول بهذه الأقوال جميعا، ولما كان الأشاعرة يخالفون قول السلف صاغوه صياغة مستنكرة وزادوا فيه ألفاظا شنيعة وعقائد باطلة ونسبوه لفرقة سموها الحشوية.

قال هذا بعضهم وتابعه الآخرون تقليدا وركونا إلى كلامه.

وقد بينت في مبحث الحرف والصوت في صفة الكلام أن الأشاعرة شنعوا كثيرا على مخالفيهم في مسألة الحرف والصوت، واتهموهم بعظائم، وعادتهم إبهام القائل به ونسبه إلى المجسمة أو الحشوية.

وبينت هناك أنهم اخترعوا فرقة لا حقيقة لها ولا وجود لرجالها فسموها حشوية ونحلوها مذهب السلف. وزادوا في الوصف تشنيعات ظاهرة، وطرزوها بمذاهب باطلة حتى إذا اطلع مطلع على مذهب هؤلاء نفر منهم أعظم النفور وباين قولهم أعظم المباينة.

- **ميل عدد من الأشاعرة لأقوال مخالفيهم كالفلاسفة.**

رغم هذه المواقف الصارمة والشديدة من الأشاعرة تجاه مخالفيهم إلا أنه من الواضح تماما للمتتبع لاعتقاداتهم أنهم متأثرون بكلامهم في مواطن عديدة، وقد تقدم التنبيه على كثير منها، كمسألة وجوب النظر فقد تلقاها الأشاعرة من المعتزلة، ومسألة القول بخلق القرآن تأثروا فيها بالمعتزلة مع تصريحهم بمعارضة رأي المعتزلة، إلا أنهم خالفوهم بإثبات شيء آخر سموه بالكلام النفسي، كما

تقدم بيانه، وقول أكثرهم في الإيمان أنه التصديق أخذوه من المرجئة ، أو أنه المعرفة وهو قول الجهمية.

وكذا قولهم بعدم تأثير القدرة في الفعل هو قول الجبرية، وقد أسلفت اعترافهم بأنهم جبرية في الباطن.

وأما آراء الفلاسفة فقد حذر السنوسي في شرحه على أم البراهين (94) من كتب عدد من علماء الأشاعرة التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم، وذكر منها: كتب الفخر الرازي وطوالع البيضاوي. زاد الشارح: الأرموي والعلامة السعد والعضد وابن عرفة. **انتهى**.

ويعد الفخر الرازي من أكثر علماء الأشاعرة ميلا لاعتقادات الفلاسفة وآرائهم، وقد لمزه عدد من العلماء بأن أقواله تؤول إلى أقوال الفلاسفة وأخذوا عليه ميله الشديد للفلسفة وآراء رجالها.

ولا زلت شديد التلفت إلى الوقوف على هذا في كتب الأشاعرة إلى أن قرأت في شرح السنوسية الكبرى ص (189-190) يقول: وقال شرف الدين ابن التلمساني: ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة، يعني شبهة الفلاسفة، في أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الإمكان، وأن كل مركب يفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكننا، وتوهم التركيب باعتبار الصفات، واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على إمكان كل ما سوى الله تعالى، استشعر النقص بصفات الله تعالى، فقال مرة: هذا مما نستخير الله تعالى فيه، يعني القول بإمكانها من حيث ذاتها.

وجزم أخرى وصرح والعياذ بالله بكلمة لم يسبق إليها، فقال: هي ممكنة باعتبار ذاتها، واجبة بوجوب ذاته جل وعلا، وضاهى في ذلك قول الفلاسفة: إن العالم ممكن باعتبار ذاته، واجب بوجوب مقتضيه، ونعوذ بالله من زلة العالم.

قلت: وأشنع من هذا، ونعوذ بالله تعالى، تصريحه بأن الذات قابلة لصفاتها، فاعلة لها.

ومن شنيع مذهبه أيضا رده الصفات إلى مجرد نسب وإضافات.

وتسمية لها في بعض المواضع مغايرة للذات، مع ما علم من أن أئمة أهل السنة يمنعون إطلاق الغيرية في صفاته تعالى، لما يؤذن به من صحة المفارقة، كما يمنعون أن يقال: هي هو، لما يؤذن به من معنى الاتحاد.

والذي قاده إلى أكثر هذه الآراء، الفاسدة بإجماع، فراره من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازما لثبوت الصفات، لأجل ذلك نفوها، هذا مع أن الشيء لا يتكثر بتكثير اعتباراته.

ونحوه في بغية الطالب (232) لابن زكري التلمساني.

وقال السنوسي في شرحه على الكبرى (41): وقد يحتمل أن يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الولوع بحفظ آراء الفلاسفة وأصحاب الأهواء وتكثير الشبه لهم وتقوية إيرادها مع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تأليفه. ولقد استرقوه في بعض العقائد فخرج إلى قريب من شنيع أهوائهم، ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تآليفه. قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقري التلمساني رحمه الله ورضي عنه: من تحقق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير الشبه أشد منه في الانفصال عنها. وفي هذا ما لا يخفى... ونقل شعرا لابن تيمية في تأييد ذلك.

ينسب للرازي كتاب فلسفي كله كهانة وشعوذة وشرك، سماه: السر المكتوم في مخاطبة النجوم.

وقد شكك في نسبته إليه[1].

---

(1) انظر كشف الظنون (2/ 989-990).

لكني وجدته يقرر أغلب ما في ذلك الكتاب في كتابة المتفق على أنـه مـن تأليفه، ألا وهو المطالب العالية. مما يؤكد أن السر المكتوم من تأليفه.

والمطالع لهذا الكتاب (أي: المطالب العاليـة) يـرى أن الـرازي رحمـه الله شديد الميل لأقوال الفلاسفة معجب بآرائهم واختياراتهم ولا يخفي تعظيمه لابن سينا، فهو غالبا أو دائما يذكره بلقب فخم كقوله: قال الشيخ الـرئيس (2/ 23-42) (3/ 75-79).

ومن أعظم أقوال الفلاسفة شناعة التي مال إليها الرازي رحمه الله القول بأن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة وعاقلة.

قال رحمه الله حاكيا الخلاف في المسألة (7/ 199): أمـا الفلاسـفة فقـد أطبقوا على أن الأفلاك والكواكب أحياء عاقلة، وأهل الكلام فبالغوا في إنكاره.

والذي يدل عـلى أن الأفـلاك والكواكـب أحيـاء عاقلـة وجـوه... ثـم سردها.

وأثبت النفس الفلكيـة تبعـا للفلاسـفة (7/ 210) وقـال بعـد أن ذكـر إثبات الفلاسفة للعقول العشرة أو الإحدى عـشر، قـال (7/ 228): والحـق في هذا الباب ما جاء في الكتاب الإلهي حيث قال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الإسراء: ٨٥. وقال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ المدثر: ٣١.

وظاهر عبارته إمكانية صحة ما ذهب إليه الفلاسفة لأنه احتج بـما يـدل على ذلك، أي لم نؤت من العلم إلا قليلا، فيتحمل صحة ما ذكـروا، وجنـود الله لا يعلمها إلا هو فيحتمل على رأيه أن تكون العقول العشرة منها.

وإثبات العقول العشرة هي أحد أمور كفر بها العلماء الفلاسفة.

ويزيد هذا تأكيدا أنـه صرح في مكـان آخـر أن المـراد بالملائكـة العقـول الفلكية قال (7/ 248): فاعلم أن المـراد بالملائكـة العقـول الفلكيـة والنفـوس الفلكية التي هي لأجرام الأفلاك.

وكذلك قال بأن تدبير الله إنما هـو للفلـك الأعظـم... وسـائر النفـوس الفلكية والعنصرية نتائجها وأسبابها. قال (7/ 211): فثبت بما ذكرنـا أن تـدبير الحق سبحانه لعالم الأجسام إنما ابتدأ مـن الفلـك الأعظـم الـذي هـو العـرش، وذلك الابتداء إنما حصل بواسطة تلك النفس التي هـي الـنفس الفلكيـة، وأمـا سائر النفوس الفلكية والعنصرية فهي نتائجها وشعبها وأولادها.

قلت: وهذا كلام الفلاسفة في تدبير الأفلاك للعالم.

تكلم عن السحر وأنواعه (8/ 87) وعلم النجوم والطلاسم (8/ 93)، ولم يصرح ببطلان شيء من ذلك.

بل قال في آخر كلامه (95): فهذه الوجوه بيانات ظاهرة في صحة هـذا العلم.

وقال (8/ 105): قد ذكرنـا أن الطلـسم عبـارة عـن تمـزيج الأسـباب السماوية الفعالة بالأسباب المنفعلة الأرضية لإحداث أمر مخالف للعـادة أو لمنـع حدوث أمر يوافق العادة، وإذا كان كذلك، فهذا العلم إنما يتم بمعرفة الأسـباب الفعالة السماوية ومعرفة الأسباب القابلة الأرضية، فمن عـرف هـذين النـوعين وقدر على الجمع بينهما وصل إلى غرضه، لأن السبب الفاعل إذا اتـصل بالقابـل وجب ظهور الأثر.

واستمر في بيان ما اعتبره أصولا لهذا العلـم، وممـا قـال (8/ 107): إذا عرفت هذا فنقول: يجب عليه الاستقصاء في صفات كل واحد من الكواكـب في سعودته ونحوسته وذكورته وأنوثته وحرارته وبرودته ويجب عليـه الاستقـصاء

في معرفة ما لكل واحد من الكواكب من أقسام المعادن والنبات والحيوان ومن أقسام أعضاء الإنسان والحيوان، وكلما كان أكثر إحاطة في هذه الأقسام كان انتفاعه به أكمل وقدرته على هذه الأعمال أصدق. ثم نقل كلام الفلكيين في ذلك.

وتكلم (ص 111- فما بعد) الأمور التي يجب معرفتها عن الأجسام القابلة السفلية، فذكر ما يلي:

النوع الأول: اتخاذ التماثيل المناسبة للجنس.

والنوع الثاني: تلطيخ تلك التماثيل بالأدوية المناسبة لتلك الأغراض والمقاصد.

والثالث: قريب منه.

والرابع: تدخينه.

والخامس: قراءة الرقى، ومنها الرقى المجهولة المعاني.

والسادس: اتخاذ القرابين وإراقة الدماء.

والسابع: ذكر أسماء الأرواح.

وقال عن اتخاذ القرابين وإراقة الدماء (8/ 114): وبالجملة فهذه الأشياء يصعب وجه النفع بها، إلا أنه لما دلت التجارب عليها وجب المصير إليها.

وقد أطلت بعض الشيء في هذا الموطن لكن كانت الحاجة ماسة لبيان حال أهل الكلام وليتبين للقارئ ما يفعل الكلام بأهله، فأنت ترى أن الرازي لم يدع منارا من منارات الشرك ومسائل الجاهلية التي ما بعث النبي ﷺ إلا لهدمها ومحاربتها إلا وسعى إلى إحيائها حتى اتخاذ القرابين وإراقة الدماء للكواكب.

ولعله لهذه الأسباب وغيرها كان الذهبي رحمه الله يقول الفخر الـرازي ولا يقول فخر الدين الرازي. وشنع عليه السبكي الأشعري هذا كما هو معروف.

ومن الآراء الشنيعة لبعض المتكلمين الموافق لمذاهب الفلاسفة الباطلـة: إن الذات أثرت في الصفات بالإيجاد. فالصفات عندهم ممكنة لذاتها وواجبة لغيرها.

قال الباجوري في تحفـة المريـد شرح جـوهرة التوحيـد (113-114): واعلم أن وجوب صفات المعاني ذاتي لها مثل وجوب الذات، كما هو الحق الذي عليه السنوسي ومن تبعه، وليست ممكنـة لـذاتها واجبـة لغيرهـا بـسبب اقتـضاء الذات لها كما قاله العضد، وهذه نزغة من نزغات العضد، وسرت له هذه النزغة من كلام الفلاسفة، فإنهم يقولون: إن العالم ممكن لذاته قديم لغيره بـسبب كونـه معلولاً لعلة قديمة وهي ذاته تعالى، وما كان معلولاً لعلة قديمة فهو قديم، وهذا كلام باطل، وكلام السعد في موضع يوافق كلام العضد، وفي موضع آخر يوافق كلام السنوسي، وهو الذي نلقى الله عليه.

وقال الدسوقي في حاشيته (185): مع أن جماعة من المحققـين كـالفخر والسعد والسيد قالوا: إن إسناد صفاته تعالى لذاته بالإيجاب، أي: إن ذاتـه تعـالى أثرت في صفاته بطريق العلة، فالصفات عندهم ممكنـة لـذاتها وواجبـة لغيرهـا، وقالوا: إن تأثيره في الصفات بطريق الإيجاب مستثنى مـن إطـلاق أنـه سـبحانه فاعل بالاختيار. فعندهم لا واجب بالذات إلا الـذات. وهـذا القـول لم يرتـضه المصنف ولا غيره من المحققين وشنعوا على القائلين به. والحق أن صـفاته تعـالى واجبة لذاتها مثل ذاته وأنه تعالى فاعل بالاختيار فقط ولم يؤثر بالعلة في شيء.

وكرر نحوه في مكان آخر (102) وجعل القول المتقـدم قـول الأعـاجم كالفخر والسعد والعضد.

المراجع والمصادر

- الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. دار النفائس بيروت. تحقيق عباس صباغ. الطبعة الأولى 1414/ 1994.
- أبكار الأفكار في أصول الدين لأبي الحسن سيف الدين علي بن محمد الآمدي. دار الكتب العلمية، بيروت. تحقيق أحمد فريد المزيدي. 2002/ 1424.
- الأربعون في أصول الدين للرازي لفخر الدين محمد بن عمر الرازي. دار الجيل، بيروت. تحقيق أحمد حجازي السقا. الطبعة الأولى 2004/ 1424.
- الأربعون في أصول الدين لأبي حامد الغزالي. دار الجيل بيروت. 1408/ 1988.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني. الطبعة الأولى مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت. 1985/ 1405. تحقيق أسعد تميم.
- أساس التقديس في علم الكلام لفخر الدين محمد بن عمر الرازي. مؤسسة الكتب الثقافية. الطبعة الأولى 1415/ 1995.
- الإشارة لأبي إسحاق الشيرازي. دار الكتاب العربي. تحقيق محمد الزبيدي. الطبعة الأولى 1419/ 1999.
- أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي. دار صادر بيروت. الطبعة الأولى استنبول 1346/ 1928.

- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين محمد بن عمر الرازي. دار الخلود للتراث بيروت. تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة. الطبعة الأولى 2008.
- الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد محمد الغزالي. دار قتيبة دمشق بيروت. تحقيق إنصاف رمضان. الطبعة الأولى 1423/ 2003.
- أم البراهين لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي. دار الكتب العلمية، بيروت. تحقيق خالد زهري. الطبعة الأولى 2003/ 1424.
- الإنصاف لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني. مكتبة الخانجي القاهرة. تحيقيق محمد الكوثري. الطبعة الثالثة 1413/ 1993.
- بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب لأحمد بن محمد بن زكري التلمساني. بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا. كلية الآداب بالرباط. 1994.
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين لأبي المظفر الإسفراييني. عالم الكتب بيروت. تحقيق كمال يوسف الحوت. الطبعة الأولى 1403/ 1983.
- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد لبرهان الدين إبراهيم الباجوري. المكتبة الأزهرية للتراث. القاهرة. الطبعة الأولى 2002.
- الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين لمحمد شقرون المغراوي الوهراني. دار ابن حزم، بيروت. تحقيق هارون بن عبد الرحمن الجزائري. الطبعة الأولى 1425/ 2004.
- تعليقات على معالم أصول الدين لأبي محمد عبد الله بن محمد ابن التلمساني. بحث للطالب علي رزوق. كلية الآداب بالرباط. السنة الدراسية 96/ 97.

- تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد لعلي بن محمد الصفاقسي. تحقيق الحبيب بن طاهر.
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني. دار الكتب العلمية، بيروت. تحقيق أحمد فريد المزيدي. 2005/ 1426.
- حاشية الدسوقي على أم البراهين وشرحها لأحمد بن محمد الدسوقي. دار الكتب العلمية، بيروت. تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. 1422/ 2001.
- الحفيدة لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي. مخطوط في الخزانة الأزهرية (3189).
- الخمسون في أصول الدين للرازي لفخر الدين محمد بن عمر الرازي. مخطوط 4176. المكتبة الأزهرية.
- رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. مكتبة العلوم والحكم دمشق. تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي. الطبعة الأولى 1988/ 1409.
- الرسالة التسعينية في الأصول الدينية لصفي الدين الأرموي الهندي.
- الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية لفخر الدين محمد بن عمر الرازي. دار الكتب العلمية، بيروت. تحقيق علي محيي الدين. 1423/ 2002
- شرح أم البراهين لأبي عبد الله محمد بن عمر الملالي التلمساني. دار الكتب العلمية، بيروت. تحقيق خالد زهري. الطبعة الأولى 2003/ 1424.
- شرح أم البراهين لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي. دار الكتب العلمية، بيروت. تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. 1422/ 2001.
- شرح أم البراهين للفجيجي. مخطوط في مكتبة خالد الوزاني.

- شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي. دار القلم الكويت. تحقيق عبد الفتاح عبد الله بركة. الطبعة الأولى 1402/ 1986.
- شرح عقيدة الغزالي لأبي العباس أحمد بن محمد زروق. دار الكتب العلمية، بيروت. تحقيق السيد يوسف أحمد. 2006/ 1427.
- شرح العقيدة الطحاوية لعبد الغني الغنيمي الحنفي. دار الفكر دمشق وبيروت. تحقيق محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح. الطبعة الثانية 1423/ 2002.
- شرح العقيدة الوسطى لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي. بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا. عبد العزيز أسعد. كلية الآداب بالرباط. 1998-1999.
- الشامل لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني.
- شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي. المكتب الإسلامي بيروت. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني.
- صغرى الصغرى لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي. من منشورات وزارة الأوقاف المغربية، ضمن تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ليوسف احنانة.
- العقيدة البرهانية لأبي عمرو عثمان السلالجي. من منشورات وزارة الأوقاف المغربية، ضمن تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ليوسف احنانة.
- العقيدة النظامية لإمام الحرمين عبد الملك الجويني. دار سبيل الرشاد ودار النفائس، بيروت. تحقيق محمد الزبيدي. الطبعة الأولى 1424/ 2003.

- غاية المرام في علم الكلام لأبي الحسن سيف الدين علي بن محمد الآمدي. دار الكتب العلمية، بيروت. تحقيق أحمد فريد المزيدي. الطبعة الأولى 2004/ 1424.
- الغنية في أصول الدين لعبد الرحمن المتولي الشافعي. مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت. تحقيق عماد الدين أحمد حيدر. الطبعة الأولى 1987.
- قواعد العقائد لأبي حامد الغزالي.
- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني. عالم الكتب بيروت. تحقيق فوقية حسين محمود. الطبعة الثانية 1407/ 1987.
- اللامية في علم الكلام لأحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري. مخطوط في الخزانة الأزهرية (22).
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. دار الكتب العلمية، بيروت. تحقيق محمد أمين الضناوي. الطبعة الأولى 1421/ 2000.
- المحصل في علم الكلام لفخر الدين محمد بن عمر الرازي. دار التراث، القاهرة. تحقيق حسين أتاي. الطبعة الأولى 1991/ 1411.
- مجرد مقالات الأشعري لأبي بكر بن فورك.
- المطالب العالية من العلم الإلهي لفخر الدين محمد بن عمر الرازي. دار الكتب العلمية، بيروت. تحقيق محمد عبد السلام شاهين. الطبعة الأولى 1420/ 1999.

- معالم أصول الدين لفخر الدين محمد بن عمر الرازي. مع تعليقات على معالم أصول الدين لأبي محمد عبد الله بن محمد ابن التلمساني المتقدم.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. دار إحياء التراث العربي بيروت. الطبعة الثالثة. تحقيق هلموت ريتر.
- المواقف في علم الكلام لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي. مكتبة المتنبي القاهرة.
- نهاية الأقدام في علم الكلام لعبد الكريم الشهرستاني. مكتبة الثقافة الدينية القاهرة. تحقيق الفرد جيوم.

فهرس